
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY.

HANDBÜCHER
DER
ALTEN GESCHICHTE.

I. SERIE.

DRITTE ABTEILUNG:

GESCHICHTE DER HEBRÄER
VON
R. KITTEL.

1. HALBBAND:
QUELLENKUNDE UND GESCHICHTE DER ZEIT BIS ZUM TODE JOSUAS.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1888.

GESCHICHTE DER HEBRÄER

VON

R. KITTEL.

1. HALBBAND:

QUELLENKUNDE UND GESCHICHTE DER ZEIT BIS ZUM TODE JOSUAS.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1888.

VORWORT.

Das hier vorgelegte erste Stück einer Geschichte des hebräischen Volkes tritt für sich an die Öffentlichkeit, weil es als die Quellenkunde und Geschichte des Hexateuch ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt. Den zweiten Halbband hoffe ich in Jahresfrist vollendet zu haben.

Dem Zwecke dieser Handbücher gemäfs, nach welchem sie Studierenden und Lehrern, sowie nach wissenschaftlicher Vertiefung strebenden Geschichtsfreunden zur Grundlage des wissenschaftlichen Studiums dienen sollen, war es mein Absehen, den heutigen Stand der Forschung zur Anschauung zu bringen und besonders über den Charakter und Gehalt der Quellen zu orientieren. Die Vorgänger habe ich dankbar benutzt; wo es mir geboten schien, ist selbständig Stellung genommen; wo ich eine Entscheidung für jetzt nicht als möglich erachtete, wurde die Frage offen gelassen. Wie weit ich hier das Richtige getroffen habe, wird verschieden beurteilt werden: es wäre mir lieb, wenn die Arbeit, auch wo sie irrt, doch das redliche Bemühen, der Wahrheit nahezukommen an den Tag legte.

Der Abschnitt S. 122—173 (Kap. I) ist unter dem hier Gedruckten zuerst, nämlich schon 1885 niedergeschrieben. Daher macht sich vielleicht hie und da bemerklich, dafs die Beziehung auf die 5. Auflage von Dillmanns Genesis und

die zweite von Kuenens Onderzoek erst nachträglich eingearbeitet ist. Das letztere Werk mufste ich noch fast durchweg im holländischen Original benützen. Da aber eine deutsche Übersetzung im Werke war, habe ich, um auch ihre Benützung dem Leser zu ermöglichen, fast immer nach Paragraphen und Noten citiert. In einigen Fällen sind die Seitenzahlen (des holländischen Originals) stehen geblieben.

In den litterarischen Nachweisen war es bei der an manchen Punkten angehäuften Fülle des Materials nicht immer leicht, das richtige Mafs zu finden. Von bibliographischer Vollständigkeit konnte nach dem Plan des Werkes nicht die Rede sein. Auch ist vieles, was in ausländischen kleineren Zeitschriften liegt, dem deutschen Gelehrten fast unerreichbar. Mit rühmlichen Ausnahmen ist dasselbe auch nicht von zu grofsem Belang. Ich habe mich begnügt, was mir unter den benützten Hilfsmitteln bemerkenswert erschien, der Beachtung des Lesers zu empfehlen, und mufs hier um ein billiges Urteil bitten. Dasselbe gilt für die Transskription. Geschmack und Wissenschaftlichkeit kommen bei ihr in einen gewissen Konflikt, aus dem der Autor sich nur durch einzelne Inkonsequenzen ziehen kann. Bedauerlich ist mir, dafs die Arbeiten von Bruston mir nicht so rechtzeitig zugänglich wurden, um noch ausreichend verwendet werden zu können.

Für sachdienliche Belehrung jeder Art werde ich dankbar sein, besonders für solche, welche dem Fortgang des Werkes zugute kommen wird.

Stuttgart im Oktober 1887.

Der Verfasser.

INHALT.

Einleitung.

Seite

§ 1. Interesse und Behandlung des Gegenstandes 3
§ 2. Wissenschaftliche Bearbeitungen der hebräischen Geschichte . . 6
§ 3. Israels Land und seine Produkte 9
1. Das Land 9
2. Klima, Pflanzen- und Tierwelt 15
§ 4. Die Bewohner und Nachbarn Kenaʿans 17
1. Die Bewohner 17
2. Israels Nachbarn 22

Erstes Buch.

Die Zeit bis zur Eroberung Kenaʿans.

A. Quellenkunde dieses Zeitraums.

I. Der alttestamentliche Hexateuch.

§ 5. Die Tradition und ihr Recht 25
§ 6. Geschichte der Kritik 33
1. Periode: Bis auf K. H. Graf 33
2. Periode: Die Kritik seit Graf 39
§ 7. Das Deuteronomium und die deuteronomischen Stücke 43
1. Die Zusammensetzung des heutigen Deuteronomiums und der ursprüngliche Kern des Buches 43
2. Die Abfassungszeit von D 51
3. Die deuteronomischen Stücke im Buch Josua 59
§ 8. Die Quellen J und E. Ihr Verhältnis unter sich und zu D . . 62
1. Verhältnis zum Deuteronomium 62
2. Verhältnis von E und J. Ihre Zusammenarbeitung 65
3. Priorität 68
4. Alter und Herkunft 73
5. Quellen von E und J 81

Seite

§ 9. Die Priesterschrift 87
§ 10. Fortsetzung. Die Gründe für nachexilische Abfassung von P 96
1. Das archäologische Moment (Gottesdienstort. Opfer. Feste. Priester und Leviten) 96
2. Das litterarische und sprachgeschichtliche Moment . . . 112
3. Ergebnis 119

II. Die übrigen Quellen.

§ 11. 120

B. Geschichte des Zeitraums.

1. Kapitel. Die Zeit der Patriarchen.

I. Die Tradition der Quellen.

§ 12. Die Erzählung von E 123
1. Abraham 123
2. Isaaq 126
3. Jaqob 128
4. Josef 130
§ 13. Die Erzählung von J 133
1. Der Jahvist 133
2. Abraham 135
3. Isaaq 138
4. Jaqob 139
5. Josef 142
§ 14. Priesterschrift und Redaktion 145
1. Die Priesterschrift 145
2. Der Redaktor 149

II. Der historische Gehalt der Patriarchengeschichte.

§ 15. Die Patriarchen im allgemeinen 151
§ 16. Abraham 155
§ 17. Die Herkunft Abrahams und der Hebräer 163
§ 18. Die Einwanderung der Hebräer in Ägypten 166
§ 19 Die Persönlichkeit Josefs 168

2. Kapitel. Mose und der Wüstenzug.

I. Die Tradition der Quellen.

§ 20. Die Erzählung von J 174
1. Bis zum Sinai 174
2. Die Sinaivorgänge 179
3. Das Ende des Wüstenzuges 182
§ 21. Die Erzählung von E 184
1. Bis zum Sinai 184
2. Die Sinaivorgänge 188
3. Das Ende des Wüstenzuges 192
§ 22. Der Erzählungsstoff von P 195

II. Der historische Gehalt der Mosegeschichte.

Seite

§ 23. Das Alte Testament für sich 201
1. Überblick 201
2. Der Zug durchs Rote Meer 203
3. Der Kampf mit Sîḥon 206
4. Die 40 Wüstenjahre 209
5. Die Vorgänge am Sinai 210
6. Lagerstätten. Volkszahl. Stiftshütte 213

§ 24. Fortsetzung. Mose und seine Religion 216
1. Mose geschichtliche Person 216
2. Mose als Gesetzgeber und Religionsstifter 218
3. Woher seine Gotteserkenntnis? 226

§ 25. Die ausländischen Nachrichten 228
1. Tell el-Maskhuta 228
2. Der Pharao des Auszugs 231

3. Kapitel. Die Eroberung Kenaᶜans.

§ 26. Die Übersicht über die Eroberung in Richt. 1 und 2, 1—5 . 239
1. Der Text 239
2. Die Verteilung und Josua 245
3. Ergebnis 248

§ 27. Die Eroberung Kenaᶜans nach dem Buch Josua bis zum Bündnis mit Gibᶜôn 251
1. Josua an der Spitze Gesamtisraels 252
2. Josua an der Spitze des Hauses Josef 257

§ 28. Der historische Charakter der Erzählung 263
1. Die Art des Eindringens 264
2. Die einzelnen Vorgänge 269

§ 29. Die Ereignisse nach dem Bündnis mit Gibᶜon 273
1. Die Schlacht bei Gibᶜon 273
2. Der Rest der Nachrichten 278

WICHTIGSTE ABKÜRZUNGEN.

AT.	Altes Testament.
Bädek.^{2}	Palästina und Syrien. Handbuch für Reisende. Herausgegeben von K. Bädeker. 2. Aufl. 1880 (bearbeitet von Socin).
Bib.-Lex.	Bibellexikon, Realwörterbuch zum Handgebrauch u. s. w., herausgegeben von D. Schenkel, Leipzig 1869—1875.
Bleek^{4}	Einleitung in das Alte Testament von Friedr. Bleek. 4. Aufl. von Wellhausen 1878.
Dillm., ExLev.	Die Bücher Exodus und Leviticus. Neu bearbeitet von A. Dillmann 1880.
Dillm., Gen.^{5}	Die Genesis. Erklärt von A. Dillmann. 5. Aufl. 1886.
Dillm., NuDtJo.	Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua. Neu bearbeitet von A. Dillmann 1886.
Ebers, ÄgBMo.	Ägypten und die Bücher Mose. Sachlicher Kommentar zu den ägyptischen Stellen in Genesis und Exodus. Von Georg Ebers I. 1870.
Ebers, Gosen^{2}	Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuch und der Bibliothek. Von Georg Ebers. 2. Aufl. 1881.
HWB.	Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser. Herausg. von Ed. Riehm. 1874—1884.
JDTh.	Jahrbücher für Deutsche Theologie.
JPTh.	Jahrbücher für Protestant. Theologie.
Köhler, (Bibl.) Gesch.	Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes von A. Köhler 1875 ff.
Kuen., Ond.^{2} (O.^{2})	Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Onden Verbonds door A. Kuenen, 2. Uitg. I, 1. 1885.
PRE.^{2}	Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche. 2. Aufl. von Herzog-Hauck-Plitt. Leipz. 1877—1888.
Reufs, Gesch. d. A T.	Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments von Ed. Reufs. 1881.
Ritter, Erdk.	Erdkunde im Verhältnis zur Natur und Geschichte des Menschen. Von C. Ritter, 1850 ff.

Robins., NBF. . . .	Neuere biblische Forschungen in Palästina und den angrenzenden Ländern von Ed. Robinson, 1857.
Robins., Pal. . . .	Palästina und die südlich angrenzenden Länder von E. Robinson, 1841 f.
Schrader, KAT.[2] . .	Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eberh. Schrader. 2. Aufl., 1883.
Schrader, KGF. . .	Keilinschriften und Geschichtsforschung von Eb. Schrader, 1878.
StKr.	Theologische Studien und Kritiken.
ThStW.	Theologische Studien aus Württemberg.
Wellh., Einl[4] s. Bleek[4].	
Wellh., Gesch. Isr. .	Geschichte Israels von J. Wellhausen. 1. Band, 1878.
Wellh., Prol.[2] . .	Prolegomena zur Geschichte Israels von J. Wellhausen. 2. Ausgabe der Geschichte Israels, Bd. I, 1883.
Wellh., XXI. XXII .	Wellhausen in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie, Bd. XXI und XXII.
ZAW.	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV.	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZkWL.	Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.

Geschichte der Hebräer.

Einleitung.

§ 1.

Interesse und Behandlung des Gegenstandes.

Vielfaches Interesse kommt der Geschichte des hebräischen Volkes entgegen. Schon die allgemein menschliche Anteilnahme und der Drang psychologischer Beobachtung mögen mehr als anderwärts das Verlangen wecken, die Geschichte des Volkes kennen zu lernen, dessen ungeschwächte, allen Stürmen der Weltgeschichte und tausend Leiden besonderer Art trotzende Lebenskraft und dessen zähes Festhalten an seinem Volkstum und seiner angestammten Eigenart heute noch Staatslenkern wie Menschenkennern das gröfste Rätsel zu lösen geben. Interessen höherer Art aber werden rege, wenn man versucht, die Nachwirkung der Geschichte dieses Volkes auf die übrigen Völker, ja auf die Welt und ihre Geschicke ins Auge zu fassen.

Die Geschichte des menschlichen Geisteslebens seit dem Beginn unserer Zeitrechnung, wenn gleich reichlich beeinflufst von den Ideen, welche aus Griechenland und Rom geflossen sind, hat doch von nirgendsher stärkere und nachhaltigere Befruchtung erfahren, als von dem kleinen Judäa aus. Der Geist aber schafft sich seine Formen im äufseren Leben. Das Christentum, der Träger jener neuen Gedanken, hat mit Glauben, Denkart und Sitte auch das äufsere Leben der Völker in Kultur und Staatenbildung in seinen Bereich gezogen und ihm seine Form geschaffen. Kaum ein Ereignis höherer Bedeutung wird bis zum heutigen Tag in den vom Christentum berührten Nationen sich aufzeigen lassen, dessen Werden und Geschehen nicht mit unter dem Einflufs jener grundlegenden Thatsachen stünde.

Die Religion Jesu von Nazaret, oder vielmehr das von ihm geschaffene, Leben und Welt in ihrer Gesamtheit umfassende Werk, ist

aber nicht allein auf dem Boden Judäas und des israelitischen religiös-nationalen Volkstums erwachsen: der Stifter der christlichen Religion wurzelt mit seinem Wesen und besonders mit seiner Lehre aufs tiefste in der Vergangenheit seines Volkes und den im Alten Testamente ihm sich bietenden Gedankenkreisen. Je tiefer die Forschung im Suchen nach den Quellen der christlichen Religion graben wird, desto näher wird sie immer wieder den Gedanken des hebräischen Altertums kommen. Das hebräische Volk hat in der Reihe der Nationen die Aufgabe erfüllt, das Saatfeld zu sein, auf dem die Frucht der neuen weltbezwingenden Ideen reifen sollte. Saatfeld und Frucht aber stehen immer im engsten Zusammenhang. Die Stoffe sind im Saatfeld geborgen und von lange her bereitet; nur ein neuer Lebenskeim mufs sie zur Entfaltung rufen und ihnen ihre bestimmte originale Form geben. Auch der Islam hat sein Bestes hier geholt.

Die Ursache dieser ganz eigenartigen, von keinem Volke nur entfernt erreichten Stellung Israels ist seine Religion, seine Vorstellung von den göttlichen Dingen. Aber nicht die Religion für sich und abgesondert von dem übrigen Volkstum, sondern im engsten Zusammenhang, in lebendigster greifbarer Wechselwirkung zu jenem stehend: getragen, mitbestimmt und mitgezeitigt von der Eigenart und den Geschicken des Volkes und selbst wieder sie bestimmend und sichtlich beeinflussend.

Keine Macht der Erde gleicht dem Einflufs des religiösen Lebens. Das hat das Volk der Hebräer grofs und bis heute nachwirkend gemacht. Mochten immerhin die neben ihm siedelnden Phöniken Länder und Meere durchstreifen und die Schätze dreier Weltteile aufhäufen; mochten die Völker der Nil- und Euphratländer die halbe Welt sich zu Füfsen legen; mochte Hellas durch seine Weltweisheit und die unsterblichen Schöpfungen seiner Kunst, Rom durch seinen Gesetze und Staaten schaffenden Genius sich einen Namen in der Geschichte machen: an nachhaltigem, tiefgreifendem Einflufs auf Schicksale und Denkart der Völker stehen sie dem hebräischen Volke entfernt nicht zur Seite. So verschwindend klein das Land dieses Volkes, so unbedeutend das Volk selbst an Landbesitz und äufserer Machtstellung dasteht — es hat eine Macht eigener Art auf die Welt ausgeübt, eine Art Weltherrschaft sich anzueignen vermocht. Seiner Weise der Gottesverehrung — vertieft und gehoben durch das Christentum, aber ursprünglich dem Volke Israel erschlossen — haben die Völker sich gebeugt. —

Die Beleuchtung, in welcher dieses Buch die Geschichte des Volkes Israel dem Leser vor Augen zu führen suchen wird, ist in wenig Sätzen gekennzeichnet.

Ist es überhaupt die Aufgabe der Geschichte, nicht allein die Thatsachen zu ermitteln und aneinander zu reihen, sondern zugleich das Werden, Wachsen und Vergehen der Völker aus der innern Notwendigkeit der in ihnen wirkenden Kräfte und ihrer Verknüpfung mit den allgemeinen Zwecken und Zielen der Weltgeschichte zu ermitteln: so kann diese Aufgabe fast nirgends lohnender, nirgends aber auch mehr in ihrer Berechtigung und Notwendigkeit an den Geschichtschreiber herantreten als auf diesem Gebiete.

Findet er doch hier eine Reihe seltsamer, in ihrer Vereinzelung befremdlicher, ja verwirrender Erscheinungen, welche erst in der allgemeinen Verkettung der Dinge sich als sinnvoll und von Werten erfüllt darstellen. Ein Beispiel genügt für viele. Sonst pflegen wir die höchste Auswirkung der Kräfte eines Volkes mit Wachstum und Blüte seines Gemeinwesens vereint zu finden; höchstens rafft einmal ein sinkendes Volk der untergehenden Sonne gleich im Scheiden noch einmal die volle Glut seines Wesens in letztem Aufflammen zusammen. Bei diesem merkwürdigsten aller Völker aber ist gerade der nationale Untergang der Quellpunkt seines Bestandes geworden. Im Volke Israel eröffnet sich dem erstaunten Beschauer das seltsame Bild, dafs der Zusammenbruch des Staatswesens und das Ende des selbständigen Bestandes der Nation ein neues Aufleben des Volksgeistes zur Folge hat. Und dies nicht etwa nur in dem Sinne, wie auch sonst untergehende Völker in ihren Trümmern die Erinnerung an die einstige Blüte und die Trauer um ihr Geschick zäh und unentwegt festhalten: was sonst der Untergang ist, ist in Israel der Anlafs einer dauernden Neugestaltung.

Die Ursache ist abermals die Religion, das eigenste Kleinod des hebräischen Volkstums. Der Staat ist gefallen. Aber in diesem Volke allein ist die nationale — eben darin als übernational sich erweisende — Religion stärker als er, und an dem religiösen Glauben rankt das Leben des Volkes sich neu auf und schafft bleibende, alles Frühere überragende Gebilde — politisch untergeordnet, ja mehr als verschwindend, dem idealen Gehalte nach weltbezwingend.

Dieses Bild, für sich befremdend, ja störend, erhält sein Licht von den Zwecken des Ganzen. Das sogenannte Judentum, d. h. die spätere Gestaltung des israelitischen Volkes, dem alten Hebräertum gegenüber abstofsend und eine Karikatur wirklichen gesunden Lebens voll Thorheit und Abgeschmacktheit, verliert im Blick auf das lichte Ziel, dem es zustrebt, seine Verworrenheit und niedere Gewöhnlichkeit.

Die Auffassung der Geschichte, welche die folgende Darstellung vertritt, ist sonach ein teleologischer Pragmatismus. Ein Einzelzweck

veranlaſst die Handlung des Menschen; aber das Einzelereignis gliedert sich in die Kette des Gesamtverlaufes ein und gewinnt darin erst seine Stellung. Und der Einzelzweck wird aufgenommen durch den über ihm stehenden, den letzten Sinn des ganzen Prozesses der Geschichte darstellenden allgemeineren Zweck. Ist die Geschichte kein Beweis für eine teleologische Weltanschauung, so ist immerhin diese ein unentbehrliches Erfordernis für geschichtliches Verständnis. Denn nicht allein hat die Geschichte zurückschauend aus der Wirkung die sie bedingende Ursache zu ermitteln und vorausblickend den Keim neuen Werdens in dem Bestehenden aufzuzeigen: sie soll aus diesem Wechselspiel das Gesetz ergründen, dem alles menschliche Leben gehorcht, und das Ziel, dem es zustrebt; und sie soll nicht minder aus diesem Erkennen des Allgemeinen wiederum ihr Verstehen des Einzelnen bereichern und vertiefen.

Weit entfernt, die Geschichte damit nach eingelegten Ideen oder vorgefaſsten Meinungen konstruieren zu wollen, suchen wir hierin nur die in den Thatsachen selbst waltenden Gedanken als die jedem Vorgang wesentlichen Elemente aus dem äuſseren Hergang der Dinge herauszulesen. Wir wissen uns dabei in Übereinstimmung mit dem groſsen Meister der Geschichtschreibung [1].

§ 2.

Wissenschaftliche Bearbeitungen der hebräischen Geschichte.

Über die ältern Arbeiten zur israelitischen Geschichte von Sulpicius Severus bis gegen die Mitte unseres Jahrhunderts hat Köhler [2] sorgfältigen Bericht erstattet.

Eine umfassende kritisch angelegte Geschichte Israels im groſsen Stile hat zuerst Heinrich Ewald [3] geliefert. Sein Werk, wenngleich von teilweise nie zu voller Anerkennung gekommenen, teilweise heute nicht mehr haltbaren quellenkritischen Voraussetzungen ausgehend, ist die groſsartigste bis heute auf dem Gebiete hebräischer Geschichtschreibung zutage getretene Erscheinung, vielfach bahnbrechend und die weitere Forschung anregend.

---

1) Vgl. auſser Rankes Werken besonders über Rankes Geschichtsauffassung C. Röſsler in Preuſs. Jahrb. Bd. LVIII, S. 64 ff.

2) Lehrb. d. bibl. Gesch. d. Alten Bundes I (1875), S. 7 ff.; vgl. dazu bes. für das 17. und 18. Jahrh. Diestel, Gesch. d. Alten Testamentes, S. 460 ff. 577 ff.

3) Gesch. des Volkes Israel 1843 ff., 3. Aufl. 1864 ff.

Schon vor Ewald war Bertheau[1] mit einer wertvollen, heute noch beachtenswerten Schrift zur Geschichte Israels hervorgetreten; unter des ersteren Einflufs steht — im ersten Teile mit geringerer, im zweiten mit gröfserer Selbständigkeit dem Werke Ewalds gegenüber — die Geschichte Israels von Weber und Holtzmann[2].

Eine vielfach fördernde, an neuen Kombinationen reiche, aber wie an Scharfsinn, so auch an willkürlichen Einfällen und haltlosen Hypothesen seine übrigen Schriften fast noch überragende Bearbeitung unseres Gegenstandes hat Hitzig[3] geliefert. Ihn hat neuerdings, wenn auch nicht an Gelehrsamkeit und philologischer Ausrüstung, so an Mangel kritischer Methode und historischer Vorsicht übertroffen L. Seinecke[4].

Im Sinne der älteren traditionellen Auffassung des Alten Testamentes haben besonders Hengstenberg[5], Hofmann[6] und Kurtz[7] gearbeitet, jener in strengerer, diese in ermäfsigter Form sich an die Älteren anschliefsend. Ihnen hat neuerdings sich A. Köhler[8] zugesellt in seinem in fortschreitender Ausführlichkeit und Gründlichkeit den Gegenstand behandelnden, durch Gelehrsamkeit, Tiefe und Objektivität ausgezeichneten Werke.

Eine neue Epoche der hebräischen Geschichtschreibung hat Wellhausen[9], zurückgreifend auf die anderwärts zu nennenden Schriften von Vatke, Graf und Kuenen, eingeleitet. Mit seinen Voraussetzungen und Folgerungen werden wir uns vielfach zu beschäftigen haben. Hat Wellhausen aufser im „Abrifs“ sich wesentlich auf die Quellenkritik, freilich unter besonderer Betonung des realistischen Faktors derselben,

---

1) Zur Geschichte der Israeliten. Zwei Abhandlungen, Gött. 1842.

2) Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christentums, 2 Bde., Leipzig 1867.

3) Geschichte des Volkes Israel von Anbeginn bis zur Eroberung Masadas im Jahre 72 n. Chr., Lpz. 1869, 2 Tle.

4) Geschichte des Volkes Israel, I Gött. 1876, II Gött. 1884.

5) Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. Bunde, Berl. 1869 ff.

6) Weissagung und Erfüllung, Nördl. 1841. 44.

7) Geschichte des Alten Bundes, Berlin 1848 ff. (3. Aufl. 1864).

8) Lehrbuch der bibl. Gesch. d. A. Bund., Erlg. Erste Hälfte 1875, zweite Hälfte, 1. Tl., 1.—3. Liefg. 1877—1884.

9) Geschichte Israels. 1. Band, Berl. 1878; 2. u. 3. Ausg. u. d. Titel: Prolegomena zur Gesch. Isr. 1883 u. 1886; Abrifs der Gesch. Israels und Judas in Skizzen und Vorarbeiten, 1. Heft, Berl. 1884 (erweiterte Übersetzung aus der Encycl. Britan., Vol. XIII, Art. Israel).

beschränkt: so hat hingegen Stade[1], seinen Spuren folgend, jüngst den ersten Band einer wirklichen Geschichte Israels fertiggestellt. Mit lichter Darstellung und vielen neuen Ergebnissen verbindet Stade eingehende Schilderung und vielseitige Behandlung des Gegenstandes. Ein entschiedener Mangel des bedeutenden Werkes ist der zu wenig ausgebildete Sinn Stades für den Wert der Tradition. — Auch Reufs' zunächst der Litteratur gewidmetes Werk[2] bietet reiche Beiträge zur Geschichte.

Vielfache Förderung gewähren die Realwörterbücher, besonders Schenkels Bibellexikon, Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums, sowie, obwohl in ungleicher Weise, die Realencyklopädie für prot. Theologie.

Noch ist der zusammenhängenden Werke über die Geschichte des alten Orients zu gedenken. Von ausländischen Werken sind zu nennen die grofs angelegten Arbeiten von Maspero[3] und Lenormant[4]. Der erstere ist unter allen Umständen mehr Ägyptolog als Kenner des Alten Testamentes. Dies beraubt dem an wertvollen Einzelheiten reichen Buche einen erheblichen Teil seiner Bedeutung für unsern Gegenstand. Auch bei Lenormant ist kritisches Verständnis des hebräischen Altertums zu vermissen. Hingegen ist es in Deutschland Max Duncker[5] gelungen, im Rahmen einer allgemeinen Geschichte des Altertums ein kritisch gesichtetes, zugleich die Beziehungen Israels zu andern Völkern ins Licht stellendes Bild der hebräischen Geschichte zu zeichnen. Heute freilich ist dasselbe seiner quellenkritischen Grundlage nach nicht mehr haltbar. In noch glücklicherer Weise hat es Ed. Meyer[6] verstanden, auf Grund selbständiger Durchforschung fast des gesamten Quellenmaterials einen grofsartigen Überblick über die Geschichte der einzelnen Völker, wie über ihren wechselseitigen Zusammenhang zu geben. Leider leidet auch dieses hervorragende Werk für die hebräische Geschichte an demselben Mangel wie dasjenige von Stade.

---

1) Geschichte des Volkes Israel (in Onckens Allg. Gesch. in Einzeldarstell.), 1. Band, Berlin 1881 (—1886).

2) Geschichte der heil. Schriften des A. Test., Braunschw. 1881.

3) Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum, übersetzt von R. Pietschmann 1877.

4) Histoire ancienne de l'Orient etc. 9e éd. 1881 sqq.

5) Geschichte des Altertums I, 5. Aufl., Leipzig 1878.

6) Geschichte des Altertums I, Stuttg. 1884.

§ 3.

Israels Land und seine Produkte.

1. Das Land[1]. Der südliche Teil Syriens, vom Fufse des Libanon bis zu jenem Wüstenlande, das Ägypten von Asien scheidet, und vom Mittelmeer bis zur syrisch-arabischen Wüste reichend, ist das Land, welches Israel inne hatte und als sein ihm von Gott zugewiesenes Gebiet erkannte. Vom 31. bis etwas über den 33. Grad nördlicher Breite — von der Südspitze des Toten Meeres bis zu den Jordanquellen — und von 52,20 bis zum 54. Grad östlicher Länge sich erstreckend, umfafst dasselbe einen Flächenraum von kaum mehr als 520 Quadratmeilen.

Die Hebräer selbst benennen ihr Gebiet Land Kenaʿan (Kanaan); wenigstens heifst so im Alten Testament das Land westlich vom Jordan. Das ostjordanische Gebiet führt den Namen Gilʿad, in seiner nördlichen Hälfte auch Bashan. Der heute übliche Name Palästina ist aus Peleshet, der den Hebräern geläufigen Bezeichnung für die philistäische Küstenebene, durch Übertragung auf das ganze Land entstanden.

Ursprung und Sinn des auch in ägyptischen Denkmälern[2] bezeugten Hauptnamens Kenaʿan ist noch unaufgehellt. Eine früher fast allgemein übliche Fassung deutet das Wort als Niederland im Gegen-

---

1) Über die aufserordentlich reiche Litteratur geben besondere Auskunft: Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae, Lpz. 1867 (dazu Walsborne im „Serapeum" 1869 und Tobler, Bibl. geogr. Pal. ab ann. 333—1000 Dresd. 1875); Robinson Pal. I, S. XVIff.; F. W. Schultz in PRE². XI, S. 800ff.; Socin in ZDPV. jährlich. — Aufser den in diesem Buch besonders benützten Werken: Robinson, Pal. und NBF.; Russegger, Reisen; Ritter, Erdk. XVf.; Bädek.² — sind noch vorzüglich zu nennen: U. J. Seetzen, Reisen durch Syrien etc., Berl. 1854ff.; J. L. Burckhardt, Reisen in Syrien und Paläst. 1823; v. Schubert, Reise nach d. Morgenl., Erl. 1838ff.: Straufs, Sinai und Golgatha, Berlin 1847; Wolff, Reise ins gel. Land 1849; van de Velde, Narrative of a journey through Syria and Pal. 1854 (deutsch von Göbel 1855. 1856); Furrer, Wanderungen durch Pal. 1865; v. Orelli, durchs h. Land 1878; Kiepert, Alte Geogr. 1878, S. 178ff.; Lortet, La Syrie d'aujourd'hui 1884; Ebers u. Guthe, Paläst. in Bild und Wort 1883f. (Neue wohlf. Ausg. 1886f.). Ferner die Veröffentlichungen des Palestine Exploration Fund: Quarterly Statements etc. 1869sqq.; Survey of Western Palestine 1881sqq.; Our work in Pal. 1873, und neuestens Twenty-one years work in the Holy Land 1887; sowie die geogr. Artikel in Schenkels Bib. Lex.; Riehms HWB. und PRE². — Ein grofsartiges Kartenwerk ist das vom Pal. Expl. Fund herausgegebene: The great map of Western Palestine in 26 sheets . . . by Conder and Kitchener, Lond. 1880 (in 8 Blätt., Lond. 1881).

2) S. E. Meyer in ZAW. III, S. 308 die Angaben über Ramses III. und Seti I.

satz zu Aram, dem Hochlande. Die dabei sofort sich erhebende Schwierigkeit: dafs nämlich Israels Land vorwiegend ein Gebirgsland und nur in einzelnen Teilen Ebene und Tiefland ist, wird mit der Annahme beseitigt, die Bezeichnung sei, ursprünglich von den am Meere ansäfsigen Phöniken und ihrem Lande gebraucht, je mehr diese in ihrer Ausbreitung nach Osten vom Meere zum Gebirge heraufstiegen, desto mehr auch auf das gesamte Westland angewandt worden [1]. Es hätte demnach in alter Zeit schon ein der Bildung des Namens Palästina ähnlicher Prozefs stattgefunden. Mag auch die Möglichkeit des letzteren zugegeben werden, so steht der ganzen Annahme immer noch ein Umstand hindernd im Wege. Das vermeintliche Gegenstück von Kenaʿan als Niederland — Aram als Hochland wird in dieser Bedeutung immer fraglicher [2]. Bedeutet Aram vielmehr das Land der Erhabenen, Adeligen, der „Arier“ (bnê shēm), so möchte man viel eher geneigt sein, in den Kenaʿanitern die Gebeugten, Unterjochten [3], somit eine Benennung für das überwundene Volk zu erkennen. Nur könnte der Name, falls er in der That als in alter Zeit schon in Ägypten bekannt sich ferner bestätigt, woran kaum zu zweifeln ist, nicht erst von den die Kenaʿaniter unterjochenden Hebräern geschöpft sein. Ein anderer Anlafs liefse sich aber nicht wohl denken. Es mufs demnach vorläufig bei einem non liquet bleiben. — Neuere Gelehrte haben mehrfach eine vermittelnde Ansicht vorgetragen. Unter Preisgebung des Gegensatzes zu Aram erkennen sie in Kenaʿan kurzweg die Niederung, das Gesenke am Meere und dem Jordan, und lassen den Namen von hier aus auch auf das westjordanische Gebirgsland übertragen sein [4].

Das ganze Land Palästina wird in zwei Hälften geteilt durch eine von Norden nach Süden laufende und über das Gebiet Israels südlich bis zum arabischen Meerbusen sich fortsetzende Einsenkung. Sie bildet vom Fufs des Ḥermon an bis zum Toten Meere das Thal des israelitischen Hauptflusses, des Jordan. Schon am Fufse des Ḥermon in verhältnismäfsig geringer Höhe über dem Mittelländischen Meere beginnend, erreicht dieses merkwürdige Tiefthal beim Jordanausflufs ins Tote Meer seinen niedersten Punkt mit 394 Metern unter dem Meeres-

1) So z. B. Bertheau, Zur Gesch. d. Isr., S. 153f.; zweifelnd Reufs, Gesch. d H. Schr. d. A. T., S. 43f.

2) E. Meyer, Gesch. d. Altert. I, S. 213; Tiele, Babyl.-ass. Gesch., S. 64.

3) Vgl. den häufigen Gebrauch der hebräischen Verba הכניע und נכנע in diesem Sinn.

4) Dillmann in Schenkels Bib. Lex. III, S. 513ff. und Genes.[5] S. 179; Kautzsch bei Riehm, HWB., S. 216; F. W. Schultz in PRE[2]. III, S. 116.

spiegel, um sich dann gegen den arabischen Meerbusen hin langsam, aber immerhin erheblich über den Meeresspiegel, wieder zu erheben.

Vom See Genezaret bis zum Toten Meere legt der Jordan eine Entfernung von kaum 15 geographischen Meilen bei einem Gefälle von etwa 200 Metern zurück; bedeutend stärker ist sein Fall im Oberlaufe. Er fällt bis zum Ḥule-See um 437, von diesem bis zum Galiläischen Meere um 274 Meter. Infolge des überaus starken Abfalles und des dadurch erzeugten raschen Wasserlaufes, ist der Jordan auf keinem Punkte ohne Gefahr schiffbar. Zwar wird im Ghôr, der Strecke zwischen dem Galiläischen Meere und der Mündung des Jordan, des letzteren rascher Lauf dadurch zum Teil verzögert, dafs durch eine Fülle von Windungen, welche der Strom zu machen genötigt ist, sein Weg auf etwa 40 Meilen Stromlänge sich ausdehnt. Aber Stromschnellen und Strudel machen trotzdem die Schiffahrt fast unmöglich, und die den Flufs umgebenden Wälder und Wildnisse und der Mangel an Furten, dazu die in der tiefen Lage herrschende tropische Hitze, erzeugt durch rechts und links anstehende, jeden kühlen Wind abhaltende Gebirge — kurz eine Fülle widriger Umstände erschweren den Verkehr auf und um den Jordan.

Man hat schon öfter Jordan und Nil verglichen. Beide teilen ihr Land in zwei Hälften. Aber ist dieser die Quelle der Fruchtbarkeit und die wichtigste Verkehrsader für sein Land, so trennt jener die beiden Landeshälften so sehr, dafs sie vielfach in der Geschichte ein selbständiges Dasein für sich führen [1].

Unter den übrigen Flüssen Kenaᶜans sind zunächst als Nebenflüsse des Jordan zu nennen: im Westen der Nahr Dschalûd und der Wadi Fāriᶜa, im Osten der Jarmûk und Jabbôq, sowie, dem Toten Meere zuströmend, westlich der Qidrôn, östlich der Arnôn.

Der Nahr el Dschalûd entspringt aller Wahrscheinlichkeit nach in der Nähe des alten Jizreel aus zwei dort zutage tretenden Quellen, deren eine wohl in der im Richterbuch genannten Quelle Ḥarôd, wie in der aus der Geschichte Sauls bekannten Quelle Jizreels zu erkennen ist. Am Fufse des Gilboagebirges sich hinziehend, fliefst er bei Bêtsheân in den Jordan. — Einer der schönsten [2] Flüsse des heiligen Landes ist der Wadi el-Fāriᶜa. Er besitzt Wasser im Überflufs und

---

1) S. näher über den Jordan Robinson, Pal. II, S. 494ff. 504ff.; Phys. Geogr. d. h. Landes, S. 140ff.; und besonders Lynch, Bericht über d. Exped. d. Ver. Staat. nach dem Jordan und d. Toten Meere, Lpz. 1850 und Ritter, Der Jordan und die Beschiffung des T. M., Berl. 1850.

2) Robinson, NBF., S. 97f.

erzeugt zum Teil eine üppige Vegetation [1]. Aus der Gegend von Nabulus herkommend, fliefst er dem über das Jordanthal emporragenden Qarn Ṣarṭabe zu und nimmt von hier an immer mehr eine genau nordsüdliche Richtung an, so dafs er — im Ghôr bedeutend wasserärmer geworden — erst nahe dem 32. Grad den Jordan erreicht. — Vom jenseitigen Lande her strömt dem Jordan im Norden der Jarmûk zu. Von den Griechen wird er Hieromax genannt. Zwei Stunden unterhalb des Galiläischen Meeres ergiefst er sich im spitzen Winkel in den Jordan. Aus dem Ḥauran kommend und durch reichliche Zuflüsse, besonders von Norden her, gespeist, mag er nächst dem Jordan der wasserreichste Flufs Palästinas sein. Er führt dem Jordan ebenso viel Wasser zu, als dieser selbst bei seinem Einflufs besafs [2]. — Dem weidereichen Gilʿad entströmt der stattliche Jabbôq, heute Nahr ez-Zerqa genannt. Sein eigentlicher Quellflufs der Nahr ʿAmmân entspringt bei der dem Alten Testamente wohl bekannten Stadt Rabbat ʿAmmôn. Zuerst nach NO. fliefsend nimmt er dann die Richtung nach West und SW. an und strömt fast unter dem 32. Grad, wenig südlich vom Wadi Fāriʿa, in den Jordan. Er kann durch Regengüsse stark anschwellen, so dafs der Übergang schwierig wird [3].

Dem Toten Meere fliefst vom Osten zu der Arnôn, heute Wadi Môdschib. Gegen das Tote Meer hin verengt sich sein Thal mehr und mehr, steile Felswände treten zu einer grofsartigen Schlucht zusammen, durch welche der Flufs tosend seinen Weg ins Tote Meer sich bahnt. Von Westen her mündet der Qidrôn ins Tote Meer. Das Qidronthal beginnt eine halbe Stunde nordwestlich von Jerusalem und umsäumt die Stadt selbst von zwei Seiten, im Norden und Osten. Von hier wendet die Schlucht sich südöstlich dem Toten Meere zu. Ein Bach füllt das Thal nur nach stärkeren Regenfällen [4]. — Nach dem Mittelmeere zu ergiefst sich aus dem heiligen Lande nur ein bemerkenswerter Flufs, der Qîshôn, heute el Muqaṭṭaʿ geheifsen. Er durchfliefst die fruchtbare, Samarien und Galiläa oder das efraimitische und nordpalästinische Gebirgsland trennende Ebene Megiddo, hebräisch auch ʿēmeq Jizreʿel, heute Merdsch ibn ʿÂmir genannt. Sie ist das eigentliche Schlachtfeld des heiligen Landes und hat „das Blut der Jahrhunderte getrunken“ seit Tutmes III., Debora und Gidʿon, Aḥab und Pharao Neko bis auf die Kreuzfahrer und Napoleon I. Der Qîshôn fliefst aus

1) Bädek.[2], S. 230.
2) Ebend., S. 232. 296.
3) Ebend., S. 288; Riehm, HWB., S. 651.
4) Robinson, Pal. II, S. 38; Bädek.[2], S. 98.

mehreren teils vom Gilboaʿ, Tabor und kleinen Ḥermon, teils vom Gebirge Efraim kommenden Quellbächen und unbeständigen Rinnsalen zusammen und fällt beim Berg Karmel ins Meer [1].

Neben diesen Flüssen besitzt das heilige Land drei gröfsere Seen. Sie liegen alle drei in der durch den Jordanlauf bezeichneten Linie von Nord nach Süd. Schon in seinem Oberlauf wird der israelitische Hauptstrom zweimal durch gröfsere Süfswasserbecken unterbrochen. Beide sind gebildet durch vulkanisch erzeugte Dämme, welche sich quer über das Jordanthal legen. Der erste derselben bildet den von den Arabern Bahr el Ḥule und von den neueren Geographen, seit Reland ihn vermutungsweise mit den Wassern Mērôm des Josuabuches zusammenstellte, Merom-See genannten Sumpfsee. Er liegt noch 83 Meter über dem Meere. Auf einer Strecke von wenigen Stunden stürzt sodann der Jordan in wildem, zahlreiche Wasserfälle darstellendem Laufe durch eine tiefe Felsschlucht dem zweiten der Süfswasserseen, dem Meer von Kinneret (Kinnarôt), im Neuen Testament und bei Josephus See von Gennezaret genannt, entgegen. Er liegt schon 208 Meter [2] unter dem Meere, ist 21 Kilometer lang, etwa 10 [3] breit und an der tiefsten Stelle 50 Meter tief, an Fischen reich und schiffbar; rings von Bergen umsäumt, liegt er meist als blauer Spiegel ruhig da, wird aber je und je auch von heftigen Stürmen aufgewühlt [4].

Das Ende des Jordanlaufes ist bedingt durch ungeheuere am südlichen Abschlusse der grofsen Einsenkung aufgetürmte Steinsalzlager, rings umgeben von hohen schroff ansteigenden Felswänden. Das zwischen ihnen liegende, 73 km. lange und 17,8 km. breite Becken ist durch das einmündende Jordanwasser zu einem langgestreckten Salzsee, dem Toten Meere, gemacht. Beide Namen führt der See mit vollem Recht. Die an seinem Südrande vorgelegten Salzmassen, sowie die bei der starken Verdunstung [5] ihm verbleibenden sonstigen mineralischen Bestandteile haben seinem Wasser einen stark salzigen [6], zugleich widerlich bittern Geschmack verliehen und machen dessen spezifisches Gewicht gröfser als das des Menschen, so dafs der menschliche Körper

1) S. über die Ebene Jizreel Ebers und Guthe I, S. 276 ff.

2) So nach Lynch Bädeker², S. 266; Kiepert, Alte Geogr., S. 173 giebt 191 Meter an.

3) je nach dem Wasserstand wechselnd.

4) Bädek.², S. 266.

5) Der Jordan soll allein täglich 6 Millionen Tonnen Wasser ins Tote Meer ergiefsen, welche vollständig verdunsten. Bädek.², S. 158 f.

6) Nach Kiepert, Alte Geogr., S. 174 über 18 Prozent (5—6 mal soviel als der Ozean).

in ihm nicht untersinkt. Ein lebendes Wesen kann ebendeshalb hier nicht bestehen; weder Fische noch Muscheln oder Korallen finden sich in ihm [1]. Trotzdem ist er der „Mittelpunkt einer Landschaft von seltener Schönheit und mannigfaltigen Reizen“ [2]. Sein Spiegel liegt jetzt 394 Meter unter dem Meere, lag aber einst 106 Meter höher; die fortgesetzt starke Verdunstung hat seine Wassermasse langsam vermindert. Seine gröfste Tiefe ist 399, die mittlere 329 Meter; die Südbucht zeigt nur etwa 3 Meter Tiefe [3].

Nächst der Jordanniederung und der Ebene Megiddo besitzt das Land Kenaʿan nur noch Eine bedeutendere Einsenkung, die grofse, am Mittelländischen Meer von Gaza bis Cäsarea und Dôr sich hinziehende Küstenebene. Sie heifst in ihrer südlichen Hälfte Shefēlā, in der nördlichen Shārôn. Das Alte Testament [4], wie neuere Reisende [5], wissen die Fruchtbarkeit und Schönheit dieser Ebene zu rühmen.

Alles übrige Land ist Gebirgsland. Auf beiden Seiten des Jordans füllen das Land zwei grofse, den Libanon und Antilibanon fortsetzende Höhenzüge. Es sind im allgemeinen von Nord nach Süd fortgehende Kalkgebirge, aber vielfach durch Thäler und Klüfte unterbrochen. Sie erreichen eine mäfsige absolute Höhe, in Galiläa 1200 bis 1300, im übrigen Westland wenig über 800—900 Meter, im Osten etwas über 1000 Meter. Können die Berge Israels also mit denen des Libanon und Ḥermon sich nicht messen, die bis zu 3000 Metern ansteigen, so stellen sie doch, besonders von dem erheblich unter dem Meere liegenden Jordanthale aus, stattliche Erhebungen dar. Die Berge selbst sind selten einzelstehende Spitzen; meist tritt das Gebirge in Form von Plateaus auf und eignet sich daher bis zur Höhe vorzüglich zum Ackerbau, so dafs auch das Gebirge in der Regel urbares und fruchtbares Land bietet.

Hauptsächlich sind es die zwei physikalisch freilich wenig geschiedenen Gebirge, oder vielmehr die zwei Teile des einen vom Karmel und der Qishonebene südwärts sich ziehenden Gebirges, das Gebirge Efraim und Juda, auf welchen die Geschichte Judas sich abspielt.

Das Gebirge Efraim besitzt, besonders in seiner nördlichen

---

1) O. Fraas bei Riehm, HWB., S. 973.

2) Ebers-Guthe, Paläst. I, S. 170.

3) S. näher über das Tote Meer: O. Fraas, Das T. M., Stuttg. 1867 und die weitere Litteratur bei Ebers-Guthe I, S. 494.

4) Hohesl. 2, 1. Jes. 33, 9; 35, 2; 65, 10.

5) Vgl. Ritter, Erdkunde XVI, S. 566 ff.; Robins. Pal. II, 621 ff.; III, 327 ff. Fraas, A. d. Orient, S. 198.

Hälfte, viel fruchtbares Land und reichliche Triften. Nur gegen die Ebene Sharon hin [1] und besonders gegen Osten wird das Gebirge weniger bebaut. Die Hügel sind hier zum Teil schroff und kahl und in wilde Schluchten zerrissen. Doch trifft man auch fruchtbare Gegenden, und eine Reihe von Ruinen lassen erschliefsen, dafs das Land früher hier noch mehr angebaut gewesen sein mag [2]. — Das Gebirge Juda bietet im ganzen das Bild eines kahlen und noch stärker durchklüfteten Berglandes dar als das Gebirge Efraim [3]. Doch sind auch seine Berge und Gründe teils mit Bäumen, teils mit Getreide-, Öl- und Weinpflanzungen heute noch reichlich angebaut [4] und waren es ohne Zweifel in alter Zeit noch mehr.

2. Klima, Pflanzen- und Tierwelt. Ein einheitliches Klima besitzt Palästina vermöge seiner beträchtlichen Höhenunterschiede nicht. Doch lassen sich gewisse allgemeine Erscheinungen festhalten [5]. Auch mag das Klima der alten Zeit infolge des sorgfältigeren Anbaus dem heutigen gegenüber leise Modifikationen gezeigt haben. Im grofsen Ganzen kann aber das heutige Klima des Heiligen Landes als dem der alten Zeit konform gelten.

Dasselbe ist, dem Breitengrade des Heiligen Landes gemäfs, subtropisch; an der Küste und auf dem Gebirge steht es dem der gemäfsigten, in dem tief eingeschlossen daliegenden Ghôr demjenigen der tropischen Zone näher, am Toten Meere wird es geradezu tropisch.

Palästina kennt nur zwei Jahreszeiten: Sommer und Winter, d. h. die regenlose und die regnerische Zeit. Der sogen. „Frühregen“, zu Ende Oktober fallend und seinen Namen führend, weil er das Erdreich nach langer Trockenheit zur Bestellung des Feldes wieder tauglich macht, leitet die Regenzeit ein. Die eigentlichen Wintermonate sind, nachdem der November vielfach noch mild und heiter, der Dezember aber trüb und stürmisch verlaufen ist, der Januar und Februar. Sie bringen in der Ebene Sturm und Regen, auf der Höhe nicht selten Schnee. März und April führen die das Wachstum befördernden, die Winterfrucht reifenden „Spätregen“ herbei. Ihr Ausbleiben bringt das Land zum Teil heute noch, jedenfalls aber im Altertum, in die Gefahr der Hungersnot. — Mit dem Mai beginnt der Sommer. Bis Ende Ok-

---

1) Robinson, NBF., S. 157. 161. 175f.

2) Ritter, Erdk. XVI, S. 462ff. Robinson, NBF., S. 379ff.

3) F. W. Schultz in PRE.[2] XI, S. 746.

4) Robinson, Paläst. I, S. 352ff.; II, S. 410ff. 418ff. u. ö. Russeger III, S. 74ff.

5) S. näher Riehm, HWB., S. 1761ff. F. W. Schultz in PRE.[2] XI, S. 744ff

tober sind Wolken und Regen nur noch Ausnahmen. Auch die zuweilen noch sichtbaren Nebel im Gebirge schwinden mehr und mehr. Der Himmel bleibt monatelang wolkenlos klar. Mond und Sterne entfalten des Nachts den wunderbarsten Glanz. Ist der Tag heiſs, so die Nacht in der Regel erquickend kühl, durch erfrischenden Tau gewürzt. Der Weizen wird, höhere Lagen ausgenommen, meist im Mai, die Gerste in der Niederung oft schon im April zur Ernte reif. Besonders im Ghôr, mit seiner höheren Temperatur, reift jede Frucht früher als im übrigen Lande [1].

Die Flora Palästinas ist im allgemeinen diejenige der Mittelmeerländer, doch mit manchen Eigentümlichkeiten. Für die Zwecke der Geschichte hat eine Aufzählung der wichtigsten Nährpflanzen und Baumarten das erste Interesse.

Korn, Öl, Wein, auf Tenne und Kelter, wie sie das Alte Testament oft genug zusammen nennt, gewonnen, bilden die wichtigsten Produkte des Heiligen Landes. Die Geschichte Salomos lehrt, daſs das Land imstande war, auſser seinem eigenen Bedarf noch erhebliche Mengen an Getreide und Öl an das Ausland abzugeben [2]. Die wertvollste Getreideart war und ist der Weizen; als Brot der Ärmeren gilt die Gerste, doch oft genug genannt. Daneben sind Dinkel, Hirse, Roggen, Mais, Bohnen, Linsen, und eine Menge von Küchengewächsen viel gepflanzt [3].

Neben dem Ertrag des geackerten Bodens kommt besonders derjenige der Rebe und des Olivenbaumes, sowie des Feigenbaumes in Betracht. „Weinstock, Ölbaum und Feigenbaum“ sind eine dem Alten Testament überaus geläufige Zusammenstellung, wenn der Segen des Landes vorgeführt wird. Die Frucht der durchs ganze Land hin, besonders am Libanon und auf dem Gebirge Juda, wachsenden Rebe dient frisch oder gekeltert als vorzügliches Nahrungs- und Genuſsmittel [4]. Die Olive gedeiht besonders an der phönikischen Küste. Der Feigenbaum liefert seine Früchte fast das ganze Jahr hindurch; sie werden frisch, wie getrocknet und gepreſst genossen. Auch Sykomoren- und Granatbäume, Apfel- und Birnbäume, sowie Mandeln, Pfirsiche und Aprikosen, Orangen u. a. kennt das Heilige Land, wenngleich in

---

1) Robinson, Pal. II, S. 308f. 519ff. 650. 660ff.; III, 370f. Ritter, Erdk. XV, 1, S. 504ff.; XVI, S. 134f.

2) 1 Kön. 5, 11.

3) S. Rüetschi, „Ernte“ in PRE.²; Riehm „Ackerbau“ im HWB.

4) Vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihr. Übergange a. Asien etc. (² 1874), S. 62ff.; ferner die Art. „Wein“ in den RealWB.

beschränkterer Ausdehnung. Die Dattel reift, Ausnahmen abgerechnet, nur bei Jericho, „der Palmenstadt“, und an einigen andern Punkten.

Aufser den Fruchtbäumen ist jedem Leser des Alten Testamentes wohlbekannt der edelste Baum Palästinas, die Zeder des Libanon, einst die Kämme und Abhänge dieses Gebirges füllend, heute im Aussterben begriffen. Ferner sind Eiche, Terebinthe, Tamariske, Cypresse dem Alten Testament wie dem heutigen Palästina gleichsehr eigen.

Unter den Haustieren sind dem Alten Testament besonders geläufig Schaf und Rind. Die Schafzucht ist heute noch wie voralters über das ganze Land hin in Blüte, wogegen das Rind heute bedeutend seltener geworden zu sein scheint, als es ehedem war. Auch die Art scheint degeneriert. Daneben sind Ziege und Esel geschätzte Haustiere, jene um der Milch willen, dieser als Reit- und Lasttier. Das Pferd, heute in ganz Palästina viel benutzt, hat sich im alten Israel erst seit der Königszeit eingebürgert [1]. Auch dann noch scheint es in Israel ein kostbarer und nur dem König und den Vornehmen zugänglicher Besitz gewesen zu sein. Das Kamel ist zwar den Israeliten sehr wohl bekannt, doch findet es mehr bei den Beduinen der Wüste als bei der ansässigen Bevölkerung Verwendung.

Unter den wilden Tieren, zu denen wohl auch schon der im Orient herrenlos umhergehende Hund, sowie die im H. Land selten zahme Katze gerechnet werden können, steht obenan der in Poesie und Prosa Israel wohl bekannte Löwe. Er ist heute aus Palästina verschwunden, scheint aber im Altertum besonders in den Dickichten der Jordanniederung und im Libanon nicht ganz selten gewesen zu sein. Wolf und Bär sind im Libanon heute noch zuhause. Hyäne und Schakal finden sich häufig durchs ganze Land hin.

§ 4.

Die Bewohner und Nachbarn Kenaʿans.

1. Die Bewohner. Das in der Zeit nach Mose in Kenaʿan ansässige Volk, dessen Geschichte dieses Buch gewidmet ist, nennt sich selbst Söhne Israels. Die Annahme liegt nahe, dafs der Name Söhne Israels, wie er in geschichtlicher Zeit noch lange an den nördlichen Stämmen haftete, so ursprünglich einem einzelnen Hauptstamme [2] zu-

1) Dazu Hehn, Kulturpfl. und Haust., S. 20 ff. Riehm im HWB., S. 1179 ff.
2) Stade, Gesch. Isr. I, S. 124 ff.

kam. Derselbe müfste dann seiner Bedeutung wegen in der Folgezeit seinen eigenen Namen der ganzen nördlicheren Stammgruppe und sodann dem Gesamtvolke geliehen haben. Ähnliche Vorgänge zeigen auch viele andere Stammnamen, welche mit der Zeit zu Völkernamen geworden sind.

Wird ferner in der Vätergeschichte Israel als der spätere Name des ursprünglich Jaʿaqob genannten Stammvaters des Volkes bezeichnet, so darf daraus wohl geschlossen werden, dafs einst ein Stamm Jaqob existierte, welcher mit einem verwandten Stamme Israel sich verschmolzen und dessen Namen angenommen hat. In der That glaubt denn auch Ed. Meyer den Namen Jaqob in der Liste der durch Tutmes III. besiegten palästinensischen Völkerschaften entdeckt zu haben [1]. Die Wahrscheinlichkeit, dafs Israel einst ein Stammname war, wird dadurch vermehrt. Nach Meyer hätte dann der Name Israel vorzüglich am Ostjordanland und am Gebirge Efraim, Jaqob an Südpalästina gehaftet. Später [2] hätten die beiden sich nebst anderen Stämmen zu Israel geeinigt, wobei der alte Stamm Israel spurlos verschwunden wäre, wogegen andere Stämme wie Josef, dessen Name Meyer ebenfalls in der Liste Tutmes' III. zu finden glaubt, sich als Unterstämme Israel-Jaqobs bis in die geschichtliche Zeit hinein behaupteten.

Mag es immerhin verwunderlich sein, dafs gerade der namengebende, weil bedeutendste dieser alten Stämme, aus denen das spätere Volk sich bildete, spurlos verschwunden ist, so wird man den Ursprung des Israelnamens für das Volk des Heiligen Landes sich doch wohl kaum in anderer Weise vorstellen können. Man sieht hier einigermafsen in die Entstehung des Systems der zwölf Stämme Israels. Wie Jaqob und Josef, so waren auch sie und manche andere, die sich später nicht mehr als selbständige Hauptgeschlechter zu halten vermochten, ursprünglich für sich bestehende Clans, welche durch Gemeinsamkeit des Blutes, der Interessen und der Wohnsitze mehr oder weniger vorher schon aufeinander angewiesen, sich mit der Zeit enger aneinander anschlossen und allmählich eine Volkseinheit darzustellen begannen [3].

Im Munde der Ausländer und ihnen gegenüber führt Israel den

---

1) In der Form יעקבאר (ר = ל), S. ZAW. VI (1886), S. 1 ff.

2) Aber nicht erst, wie Meyer will, in der Zeit Sauls und Davids. Diese Stammverschiebungen müssen vielmehr, wie die Namen in die vorägyptische Zeit zurückweisen, so auch in die letztere fallen. Vgl das Deboralied.

3) Über die Entstehungsgeschichte der einzelnen Stämme hat nach Vorgang Ewalds eingehend gehandelt Stade, besonders in Gesch. Isr. I, S. 145 ff.

Namen 'Ibrîm, Hebräer. Seine ohne allen Zweifel in Hinsicht auf die Einwanderung dieser Stämme nach einem ihnen vorher nicht zukommenden Gebiete geschaffene Bedeutung „Jenseitige" läfst zwei Erklärungen zu. Glaubte man früher den Namen als eine Erinnerung an das einstige Herüberwandern der hebräischen Stämme aus Mesopotamien und die Überschreitung des Eufrat fassen zu sollen, so herrscht gegenwärtig die Neigung vor, Israel mit dem Namen Hebräer als die über den Jordan Gewanderten bezeichnet sein zu lassen [1].

Die Sprache Israels ist, soweit wir in seiner Geschichte zurückgehen können, jener Zweig des grofsen, unter dem Namen des semitischen bekannten Sprachstammes [2], welchen wir kurzweg als das Hebräische zu bezeichnen pflegen. Israel hat die hebräische Sprache, kleinere mundartliche Abweichungen — wie sie aber auch innerhalb des Nordens und Südens Israels selbst vorkommen — abgerechnet, mit der vor ihm im Lande ansässigen kena'anäisch-phönikischen, wie mit der gleichzeitig oder vor und nach ihm hierhergewanderten, ihm stammverwandten Nachbarbevölkerung gemein. Ob Israel die hebräische Sprache von der kena'anäischen „Urbevölkerung" angenommen hat [3] — in welchem Falle die Sprache eher kena'anäisch oder phönikisch [4] zu heifsen verdienen würde —; oder ob umgekehrt die Kena'anäer irgend einmal in alter Zeit ihre dem Hebräischen fremdartige Ursprache durch einen Sprachwechsel mit ihrer späteren, dem Hebräischen nächstverwandten Sprache vertauschten [5]; oder aber ob Israel und die Kena'anäer schon von Hause aus dieselbe Sprache besafsen [6] und daher weder sprachlich noch ethnisch so stark geschieden zu denken sind, wie die Tradition an die Hand zu geben scheint, läfst sich noch nicht endgültig entscheiden [7]. Die Frage, soweit sie überhaupt zur Entscheidung reif ist, hängt mit der sofort zu berührenden nach der Herkunft der Kena'anäer aufs engste zusammen.

Jedenfalls wohnen vor Israels Eindringen ins Land die Kena'anäer daselbst. Über die Bedeutung dieses Namens ist oben schon (§ 1) ge-

1) Redslob, Altt. Namen, S. 13. Stade, Hebr. Gramm. I, S. 1; Gesch. Isr. I, S. 110. Meyer, ZAW. I, S. 142. Reufs, Gesch. d. AT., S. 52.

2) S. Hommel, Die semit. Völk. und Sprach. 1881; Stade, Hebr. Gramm. I, S. 2ff. Nöldeke, Die semit. Sprachen 1887, bes. S. 1ff. 17ff.

3) Reufs, Gesch. d. AT., S. 53 und viele andere.

4) Vgl. Jes. 19, 18 „Sprache Kena'ans".

5) Kautzsch bei Riehm, HWB., S. 1201.

6) Smend bei Riehm, HWB., S. 1526.

7) Eine weitere, der zweitgenannten nahe verwandte Möglichkeit s. bei Bertheau „Hebr. Sprache" in PRE.² V, S. 687.

redet. Im engeren Sinne werden als Kenaanäer in späterer Zeit auch die an der nördlichen Hälfte der Mittelmeerküste angesiedelten Phöniker, die hierher zurückgedrängten Reste jener Urbevölkerung, bezeichnet. Kenaanî kann dann geradezu gleichbedeutend mit „phönikischer Handelsmann“ werden [1]. Ihre Herkunft ist immer noch dunkel, insofern die einen [2], dem Alten Testament folgend, welches Kenaan als Sohn Ḥams bezeichnet [3], in den Kenaanäern ein ḥamitisches, von Süden her eingewandertes Volk erkennen, wogegen die andern [4] aus dem semitischen Sprachidiom dieses Volkes seine semitische Abkunft mit Sicherheit glauben entnehmen zu können. Zur Evidenz wird sich die letztere Annahme immerhin schwer erheben lassen, da weder die Möglichkeit eines Sprachwechsels schlechthin von der Hand zu weisen ist, noch auch, angesichts der Thatsache, daſs auch die Babylonier, nicht aber die Assyrer, in der Völkertafel von Ḥam abgeleitet werden, die Angabe des Alten Testamentes bloſs auf Nationalhaſs [5] zurückgeführt werden kann. Auch steht das Zeugnis der Alten [6] aufseiten des Alten Testaments.

Die Bezeichnung Kenaaniter für die Gesamtheit der vorisraelitischen Bevölkerung des Landes besitzen wir übrigens nur bei dem hexateuchischen Quellschriftsteller J und den etwa an ihn sich anschlieſsenden Autoren. Die Quelle E nennt jene alte Bevölkerung vorwiegend oder ausschlieſslich Emoriter [7]. Auch dieser Name, wie der Name Kenaaniter ist als uralte, schon dem 16. Jahrhundert v. Chr. geläufige Bezeichnung altpalästinischer Bevölkerungselemente durch die ägyptischen Zeugnisse belegt [8].

Neben den beiden Hauptnamen, welche offenbar die zwei wichtig-

1) Jes. 23, 8. Ez. 17, 4. Hos. 12, 8. Seph. 1, 11. Zach. 14, 21. Prov. 31, 24. Hiob 40, 30.

2) Bertheau, Zur Gesch., S. 163 ff. Ewald, Gesch. Isr.[3] I, S. 343. Hitzig, Gesch. Isr., S. 26 f. Dillmann, Gen.[5], S. 179. Kauztsch in Riehms HWB., S. 1200 f.

3) Gen. 10, 6. 15 f.; vgl. 9, 20 ff.

4) Movers, Phönicier I, S. 1 ff. Reuſs, Gesch. d. AT., S. 43. Meyer, Gesch. d. Altert. I, S. 214 f.

5) Sprenger, Geogr. Arab., S. 294 f.; Tuch, Genesis, S. 196 f.

6) S. darüber besonders Bertheau a. a. O., S. 163 ff.

7) Wellhausen, JDTh. XXI, S. 602; auch Steinthal, Ztschr. f. Völkerpsych. und Sprachwiss. XII, S. 267 und besonders Ed. Meyer, ZAW. I, S. 122 ff. — Ob der Sprachgebrauch ausschlieſslich oder nur vorwiegend herrscht, hängt von dem Urteil über einzelne Stellen wie Ri. 1, 34 f. ab.

8) Meyer, ZAW. I, S. 127; III, S. 306 ff.; Gesch. d. Altert. I, S. 213 f.

sten Bevölkerungsschichten [1] jener vorisraelitischen Bewohner des Landes darstellen, nennen besonders jüngere Schriftsteller eine Reihe untergeordneter kena'anäischer Völkerschaften: die Girgashiter, Perizziter (Pheresiter), Ḥivviter, Jebusiter und Ḥetiter.

Ihre Namen haben zum Teil nur lokale Bedeutung, so heifsen Jebusiter die alten Ein- und etwa Umwohner von Jebus, Ḥivviter die Bevölkerung von Gib'on und Sikem. Zu einem andern Teil sind die Namen ihrer Bedeutung nach überhaupt nicht mehr erkennbar. Hinsichtlich der Ḥetiter besteht der Streit, ob sie aus blofser Verwechselung mit dem bekannten, im Norden Palästinas sitzenden Kulturvolk gleichen Namens entstanden [2] oder als eine eigene kleinere palästinensische Völkerschaft, vielleicht ein abgetrennter Zweig jenes Volkes, anzusehen seien. Das letztere ist wahrscheinlich. — Die Annahme, dafs jene kleineren Völkerschaften überhaupt nur einer späteren Interpolation der deuteronomistischen Überarbeiter der früheren Quellen ihr Dasein verdanken, hat neuerdings mehrere Vertreter, aber auch energischen Widerstand gefunden [3]. Die Frage läfst sich nur auf Grund sorgfältiger und definitiver Scheidung der Quellen lösen, zu welcher wir noch nicht gelangt sind. Ich wenigstens gestehe, noch zu keiner Entscheidung hierüber gekommen zu sein [4].

Dafs die Kena'aniter nicht die autochthone Urbevölkerung des Heiligen Landes darstellen, geht im Alten Testament auch weiterhin daraus hervor, dafs noch die blasse Erinnerung an die von ihnen verdrängte Urbevölkerung lebt. Der Umstand, dafs dieselbe als riesenhaft — Refaîm, 'Anaqîm — bezeichnet wird, ist noch kein Grund, jene Erinnerung kurzweg in das Gebiet der Dichtung zu verweisen. Ebenso sollen in Israels Nachbarschaft vor den sofort zu nennenden späteren Völkerschaften reckenhafte Stämme dunkler Art und Herkunft gehaust haben: in Moab und 'Ammon die Zamzummiter und Emiter, in Edom und Philistäa die Ḥoriter und 'Avviter.

---

1) Dafs beide Namen einfach dasselbe bedeuten, möchte ich nach wie vor nicht behaupten. Schon die Zweiheit, auch der ägyptischen Namen (Kanāna und Amār) spricht dagegen.

2) So besonders Meyer, ZAW. I, S. 125. Stade, Gesch. Isr. I, S. 143. Budde, Urgesch., S. 347 f. Dagegen Dillmann, Gen.[5], S. 190.

3) Vgl. Wellh. XXI, S. 403 f. Meyer, ZAW. I, S. 124 ff. Budde, Urgesch., S. 222. Dagegen Dillm., Gen.[5], S. 189. NuDtJo., S. 272.

4) Dafs sie an vielen Stellen eingeschoben sind, ist sicher; ob an allen, ist die Frage. Aber auch dann können die Namen nicht wohl aus der Luft gegriffen sein, sondern verdanken ihre Einfügung dem Bedürfnis der Späteren, mehr ins Einzelne zu gehen.

2. Israels Nachbarn. Als Israel nächstverwandte Nachbarvölker, die daher im weiteren Sinne mit ihm unter die hebräischen Stämme befafst werden können, gelten die Söhne Moabs, ʿAmmons und Edoms. Geradezu als Bruderstamm Israels gilt Edom, die Nachkommenschaft von Jaqobs Bruder Esau darstellend. Edom ist der ältere, früher zu Selbständigkeit gelangte, aber auch durch Jaqob um die Erstgeburt gebrachte, d. h. später überflügelte Bruder. Demgemäfs erfahren wir, dafs in Edom schon lange vor Sauls Zeit ein Königtum bestand [1], hingegen später seit Saul und David die Edomiter mehr und mehr in Abhängigkeit von Israel gerieten [2]. Ihre Nationalität anlangend, so haben die Edomiter ihr ursprünglich hebräisches Blut reichlich mit fremden Elementen gemischt. Die ḥoritischen [3] Urbewohner der von Edom besetzten Gegenden scheinen allmählich ganz in Edom aufgegangen zu sein, noch längere Zeit aber ihre Eigenart bewahrt zu haben [4]. Auch arabische Wüstenstämme haben den Edomitern, besonders bei ihrem Vordringen nach Süden sich angeschlossen; und im Norden ihres Gebietes, in Südjuda, vermengen sie sich mit kenaʿanäischen Elementen: Esau ehelicht neben einer Ḥoriterin eine Ismaelitin und eine Ḥittitin [5]. Das Gebiet Edoms ist das wilde, zerklüftete, seine Bewohner mehr auf Raub und Jagd als auf Ackerbau und Herdenzucht anweisende Gebirgsland Seʿîr. Mit diesem Namen bezeichnet das Alte Testament das bergige Land zwischen dem Toten Meere und dem älanitischen Meerbusen, doch so, dafs früher [6] die ʿAraba die Ostgrenze bildete, während in späterer Zeit [7] auch das Gebiet östlich dieses vom Toten zum Roten Meere sich hinziehenden Einschnittes hierzu gerechnet wird. Die Hauptorte Edoms, soweit sie uns bekannt sind, liegen in dieser östlichen Hälfte: Elat, ʿEṣjôn-Geber, Selaʿ u. a., wogegen die Edomiter aus dem Westen, auch dem judäischen Norden, mit der Zeit verdrängt werden.

Ebenfalls Israel nahe verwandt, und vielfach in Beziehung mit ihm tretend, ist sein südöstlicher Nachbar Moab. Sein Gebiet ist im Westen

---

1) Gen. 36, 31 ff. Num. 20, 21. Jud. 11, 17.

2) 1 Sam. 14, 47. Ps. 60, 2. 1 Chron. 19, 12. 2 Sam. 8, 13 ff. (lies אדם statt ארם).

3) = troglodytischen; über den Höhlenreichtum des Edomiterlandes s. Robinson, Pal. II, S. 695.

4) S. Dillmann, Gen.[5], S. 375. Stade, Gesch. Isr. I, S. 122.

5) Gen. 26, 34; 28, 9; 36, 2; s. besonders zur letztern Stelle Dillmann, Gen.[5]

6) Jud. 5, 4. Deut. 33, 2. Gen. 14, 6.

7) Deut. 2, 1 ff. Ezech. 25, 8; 35, 15.

durch das Tote Meer, im Süden gegen Edom hin durch den Arabbach (naḥal ha-ʿarabah), im Osten durch die Wüste, teilweise auch durch das nordöstlich anstofsende ʿAmmonitergebiet begrenzt. Seine Nordgrenze ist für die spätere Zeit (seit Meshaʿ) jedenfalls der Arnon. In alter Zeit safsen die Moabiter ohne Zweifel auch erheblich weiter nördlich, bis in die Gegend Jerichos. Über die Nordgrenze Moabs in der Zeit Moses ist weiter unten zu reden. Das Volk dieses durch Bäche gut bewässerten, nach manchen Anzeichen einst wohl bebauten Berglandes scheint nach Sprache, Kultur und Religion den Israeliten sehr nahe gestanden zu haben. Die Inschrift Meshaʿs läfst auf einen verhältnismäfsig entwickelten Sinn für Litteratur und Schrifttum schliefsen.

Der nordöstliche Bruderstamm Moabs ist ʿAmmon. Sein Gebiet ist zwischen das von Ruben, Gad und Manasse besetzte südliche Ostjordanland und die Wüste eingelegt und mochte sich in gewöhnlichen Zeiten vom oberen Jabboq, der die Nordwestgrenze gebildet haben soll [1], bis zum Arnon im Süden erstreckt haben. Doch haben die ʿAmmoniter öfter versucht, sich weiter auszudehnen. Besonders gegen Norden hin scheint ihnen dies gelungen zu sein. Schon die Lage ihrer Hauptstadt Rabbat-ʿAmmon am Jabboq selbst, wie ihre spätern Kämpfe um den Besitz von Gilʿad machen dies wahrscheinlich.

Im Südwesten stöfst an Israel das streitbare, den Nachbarn oft aufsässige Volk der Philister (hebr. Pelishtîm). Ihr Gebiet ist der am Mittelmeere sich hinziehede Küstenstrich in seiner südlichen Hälfte von Gaza bis Japho, d. h. von der ägyptischen bis an die phönikische Grenze. Hier versperren sie Israel den Zugang zum Meere. Sie besitzen eine Reihe fester Städte, die unter selbständigen Fürsten stehen: Gaza, Ashdôd, Ashqelôn, Gat, ʿEqrôn. Von hier aus sind sie teilweise weit in das eigentliche Kenaʿan eingedrungen. Ihrer Herkunft nach sind auch sie, wie schon die gewöhnliche Etymologie ihres Namens angiebt, nicht Eingeborene Kenaʿans. Sie sind nach dem Alten Testament [2] aus Kaphtôr eingewandert, worunter schwerlich das ägyptische Delta [3], sondern aller Wahrscheinlichkeit nach die Insel Kreta [4] zu verstehen ist. Dafs die Philister später einfach semitisiert erscheinen, unterliegt keinem Zweifel, aber auch die Annahme, dafs sie von Hause

1) Deut. 3, 16.

2) Am. 9, 7. Deut. 2, 23. Über Gen. 10, 13 f. s. Dillmann, Gen.[5]

3) Ebers, Äg. und BBMos., S. 127 ff. Stark, Gaza, S. 76 f. Dietrich in Merx Archiv I, S. 313 ff. Köhler, Gesch. I, S. 83.

4) Bertheau, Zur Gesch., S. 187 ff. Ewald, Gesch. Isr.[3] I, S. 353 f. Hitzig, Philist., S. 16 f. Dillmann, Gen.[5], S. 189. Stade, Gesch. Isr. I, S. 142. Über den mutmafslichen Zeitpunkt der Einwanderung vgl. Meyer, Gesch. d. Alt. I, S. 319 f.

aus Semiten waren, wenngleich ein vielfach mit fremdartigen, wohl auch pelasgischen Zügen und Besonderheiten aller Art gemengter Zweig derselben, hat immerhin die meiste Wahrscheinlichkeit für sich [1].

Nördlich reihen sich an die Philister die Phöniken an. Sie sind, wie oben erörtert wurde, die an die Küste zurückgegangenen Reste der Kena'anäer. Sie scheinen nicht allein materiell, durch Reichtum und Beherrschung des Handels, erheblichen Einflufs auf Nordisrael geübt, sondern auch auf die Kultur und das geistige Leben Israels überhaupt vielfach bestimmend gewirkt zu haben. Von ihrer alten „Fischerstadt" Ṣîdon, dem ursprünglichen Zentrum ihres grofsartigen Seehandels, führen sie unter sich wie bei den Hebräern und Griechen den Namen Ṣidonier.

Im nördlichen Binnenlande endlich stofsen an Israel die Aramäer und Ḥetiter. Dafs beide eines und dasselbe sind, ist trotz der gemeinsamen assyrischen Benennung [2] in hohem Grade zweifelhaft, da die Aramäer Semiten, die Ḥetiter hingegen aller Wahrscheinlichkeit nach kein ursprünglich semitischer Stamm sind. Das ältere der beiden Völker sind die Ḥetiter. Sie haben ihre Sitze in Kölesyrien und am Orontes mit der Hauptstadt Qadesh am Orontes. Von hier aus haben sie in der Zeit der 18.—20. ägyptischen Dynastie ein Vorderasien bis zum Eufrat beherrschendes mächtiges Reich gegründet [3], das später der ägyptischen und assyrischen Übermacht erlag. Auch das Alte Testament kennt sie noch in Syrien [4]. Obwohl vielfach semitisiert, mögen sie doch schwerlich ursprünglich Semiten gewesen sein [5]. Die palästinensischen Ḥetiter, welche das Alte Testament nennt, waren wohl ein nach Süden gelangter kleiner Zweig dieses Volksstammes.

Neben ihnen und an ihrer Stelle haben sich nach dem Sinken ihrer Macht mehr und mehr die Aramäer (später Syrer genannt) im Norden und Nordosten Palästinas festgesetzt. Sie sind ein wohl vom armenischen Hochland und vom Eufrat her kommender semitischer Stamm, den Hebräern nach Sitte und Sprache nahe verwandt. Ihre Hauptsitze haben sie bei Damaskus, am unteren Orontes und weiterhin in der östlichen Ebene bis gegen den Eufrat und zerfallen dort in mehrere Einzelreiche.

---

1) S. Schrader, KAT.², S. 167. Baur bei Riehm, HWB., S. 1198. Stade, Gesch. I, S. 142. Anders Hitzig, Urgesch. d. Phil., auch Kneucker bei Schenkel, Bib.-Lex. IV, S. 541ff.; ferner Köhler, Gesch. I, S. 83.

2) Schrader bei Riehm, HWB., S. 79.

3) S. u. a. Meyer, Gesch. d. Altert. I, S. 213. 218. 276ff.

4) 1 Reg. 10, 29. 2 Reg. 7, 9.

5) Meyer a. a. O., S. 213.

Erstes Buch.

Die Zeit bis zur Eroberung Kenaʿans.

A. Quellenkunde dieses Zeitraums.

I. Der alttestamentliche Hexateuch.

§ 5.

Die Tradition und ihr Recht.

Seit langem besteht unter Juden [1] und Christen [2] die Tradition, das unter dem Namen „die fünf Bücher Moses“ [3] zusammengefafste Geschichts- und Gesetzeswerk entstamme der Feder Moses selbst. Es war nur die Frage, wer etwa die über Moses Tod selbst handelnden und daher nicht wohl von dem Gesetzgeber selbst abzuleitenden letzten Verse des 5. Buches, geschrieben und dem Buche zugefügt haben könne. In ähnlicher Weise wurde das Buch Josua seinem Helden als Verfasser zugeschrieben. Bei der nahen Verwandtschaft des Buches Josua mit dem Pentateuch ist es, wie die weitere Untersuchung erweisen wird, für unsern Zweck geraten, Pentateuch und Josua unter dem neuerdings gerne gebrauchten Gesamtnamen Hexateuch zusammenzufassen. Dafs die Verwandtschaft beider doch wieder ihre Grenzen hat, wird später zu erörtern sein.

Wurden nun zwar auch in früheren Jahrhunderten [4] schon ver-

---

1) Philo; Josephus; Talmud Baba bathra 14 b; spätere Juden.

2) Die Kirchenväter bis auf neuere Exegeten.

3) Der Name ist jedoch nicht ursprünglich, sondern stammt in dieser Form von Rufinus und Hieronymus. S. Bleek[4], S. 9.

4) S. darüber § 6.

einzelte und schüchterne Versuche gewagt, an jener hergebrachten Auffassung zu zweifeln, so blieb dieselbe doch im grofsen Ganzen bis vor nicht allzu langer Zeit die herrschende Meinung. Es ist bei der grundlegenden Bedeutung, welche der Hexateuch für die Gesamtauffassung der Geschichte des alten Israel besitzt, die erste Aufgabe des Geschichtschreibers, mit jener Auffassung und überhaupt mit dem Charakter und den Abfassungsverhältnissen des grofsen hexateuchischen Werkes sich auseinanderzusetzen. In der Kürze summarischer Zusammenfassung der Resultate gesicherter Forschung — wie sie bei manchen anderen Quellen hebräischer Geschichte vorhanden sind — kann dies nicht geschehen. Denn trotz mancher anerkannter Ergebnisse, auf welchen der Geschichtschreiber mit gutem Gewissen festen Fufs fassen darf, begegnet er doch, wie jeder Kundige weifs, in der Hexateuchforschung noch einer Fülle ungelöster Fragen und erst gestellter Probleme. Soll die Darstellung hebräischer Geschichte überhaupt den Charakter der Mitteilung einer verläfslichen Kunde von der Vergangenheit des merkwürdigsten aller Völker an sich tragen, so wird sie, für jetzt wenigstens, des mühevollen und nur durch seinen inneren Wert dankbaren Geschäftes der Nachprüfung der über den Hexateuch zutage getretenen Hypothesen sowie der auf Einzelbeobachtung gegründeten Stellungnahme zu denselben sich nicht entschlagen können. Die Zukunft mag diese für Leser und Verfasser wenig reizvolle Methode zur Erleichterung der hebräischen Geschichtschreibung entbehrlich machen: die Gegenwart und der jetzige Stand unserer Kenntnisse scheinen sie zu fordern.

Der Satz von der mosaischen Abfassung des Pentateuch — und mit ihr fällt auch die des Buches Josua durch seinen Helden — läfst sich nicht erweisen. Man hat sich zu diesem Behufe auf das Zeugnis des Hexateuch selbst, wie auf dasjenige anderer Schriften über ihn berufen. Im Ernste kann aber nur das Zeugnis des Hexateuch selbst in Frage kommen; alle andern Daten liegen anerkanntermafsen der mosaischen Zeit so ferne, dafs sie nicht in Betracht zu ziehen sind. —

Entsteht an einigen Stellen des Hexateuch bei oberflächlicher Beobachtung der Schein, als wollten sie die Niederschrift des ganzen Pentateuchs durch Mose aussagen, so wird derselbe alsbald bei genauerer Prüfung des Thatbestandes gehoben. Immer handelt es sich dabei nur um einzelne Abschnitte des Ganzen. Bei ihnen wird besonderer Wert darauf gelegt, dafs Mose sie niederschrieb. So die Amaleqiterschlacht, das Bundesbuch, das Stationenverzeichnis [1] und den Kern

1) Ex. 17, 14; 24, 4. 7: 34, 27. Num. 33, 2.

des Deuteronomiums, die eigentliche deuteronomische Gesetzeslehre (Deut. 5—26)[1]. Die letztere Angabe hat, nachdem einmal das 5. Buch mit den vier übrigen zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt war, ohne Zweifel den Anlaſs gegeben, weshalb man glaubte, die Abfassung aller fünf Bücher Mose selbst zuschreiben zu sollen. Begründet ist die Annahme somit jedenfalls in den direkten Aussagen des Pentateuch nicht. — Dasselbe gilt von einer Stelle des Buches Josua[2], aus welcher die Niederschrift dieses Buches durch Josua hervorzugehen scheint. Sie bezieht sich nur auf Kap. 24, allenfalls noch Kap. 23. Das ganze Buch in seinem heutigen Bestande ist nie zum „Gesetzbuch" gerechnet, sondern stets scharf von ihm geschieden worden. — Im übrigen zeigen gerade solche Aussprüche des Hexateuch, in welchen eine Niederschrift des betreffenden Abschnittes durch Mose oder Josua ausdrücklich hervorgehoben wird, deutlich genug, daſs die Erzähler sehr wohl ihre eigenen Berichte von dem wenigen, was sie auf Moses Feder selbst zurückführen, zu scheiden wissen und auch so geschieden wissen wollen[3].

Viel wichtiger aber ist das indirekte Zeugnis, welches der Inhalt des Hexateuch an die Hand geben kann. Derselbe besteht aus Gesetz und Geschichte. Nach beiden Seiten hin müssen sich Anhaltspunkte für oder wider die mosaische Abkunft dieser Bücher ergeben[4].

Der gesetzliche Teil des Hexateuch läſst keinen Zweifel, daſs die Gesetze weder von einem Verfasser geschrieben noch zu einer und derselben Zeit gegeben sind. Schon daraus ergiebt sich, daſs die groſse Masse der hexateuchischen Gesetze Mose nicht zum Verfasser und die mosaische Zeit nicht zur Entstehungszeit haben kann.

Die im Hexateuch zu einer scheinbaren Einheit zusammengefaſsten Gesetze treten dem genauer zusehenden Auge sofort in eine gröſsere Anzahl von Gruppen auseinander, von denen jede ihren eigenartigen Sprachgebrauch und ihre charakteristische Darstellungsweise besitzt. Der Leser findet geradezu stehende Redensarten, die den Charakter

---

1) Deut. 31, 9 ff. 24 f., vgl. 28, 58. 61; 29, 19. 20. 26; 30, 10.

2) Jos. 24, 26. Eine etwas andere Deutung giebt Kue. O.², S. 17. – Stellen wie Jos. 1, 8; 8, 31. 34; 23, 6 sagen über den Verfasser nichts aus; sie gehen wie ihre deuteronomische Abkunft — s. unten — und die Ähnlichkeit mit den analogen Stellen des Deuteronomiums (Deut. 28, 58 etc. s. d. vor. Anm.) zeigt auf das Deuteronomium.

3) S. Reuſs, Gesch. d. hl. Schriften d. AT., S. 232.

4) Vgl. hierüber Reuſs, L'histoire sainte et la loie 1879, p. 39 sqq.; Gesch. d. AT., S. 84 ff.; Kuenen O.², § 3 und 4. Dillmann, NuDtJo., S. 593 ff.

bestimmter von dem einen Autor angenommener Formeln tragen, wogegen sie bei einem andern selten oder nie auftreten. Gleichartige Verordnungen können auf diese Weise in ganz verschiedener Darstellung behandelt sein. So schreibt ein und derselbe Verfasser nicht. Besonders gehören hierher die bekannten die Priesterschrift P [1], das Heiligkeitsgesetz H [2] und das Deuteronomium [3] kennzeichnenden Formeln, welche jedem Leser fast auf den ersten Blick als die charakteristischen Merkzeichen jener Bücher ins Auge fallen [4].

Dieser sprachliche Unterschied wird noch fast übertroffen durch die Verschiedenheit des Gebotenen selbst und der thatsächlichen Voraussetzungen, von welchen die Gesetze ausgehen. Über Opfer und Festfeiern, über die Stätten des Gottesdienstes, über die Priester und Leviten, über die heiligen Abgaben, die Wohnorte der Leviten und Priester gehen die Gesetzesbestimmungen der einzelnen Gruppen soweit auseinander, dafs von einer Einheit der ganzen Gesetzgebung nach Zeit und Verfasser entfernt keine Rede sein kann. Das Bundesbuch kennt drei jährliche Feste, an welchen zum Heiligtum Jahves gewallfahrt werden soll, Levitikus und Numeri nennen sieben Feste [5]; dort sind sie vorwiegend agrarischen, hier religiös-kultischen Charakters; das Passa tritt im Deuteronomium in ganz anderer Weise auf als im Exodus [6]. Das Bundesbuch gestattet, dafs Jahve an verschiedenen Orten des Landes Altäre errichtet und Opfer dargebracht werden; das Deuteronomium hebt diese Verordnung aufs bestimmteste auf und verlangt, dafs Jahve nur an dem einen Ort, welchen er erwählt, damit man seinem Namen dort diene, verehrt werde [7]. Als Priester kennt die Gesetzgebung von Levitikus und Numeri nur Aaron und seine Söhne, wogegen der übrige Stamm Levi mit der untergeordneten Stellung von blofsen Gehilfen der Priester sich zu begnügen hat, im Deuteronomium sind die Söhne Levis kurzweg als die Priester bezeichnet [8]. Ist nun auch,

---

1) Z. B. „Aaron und seine Söhne“ = Priester; „und die Seele soll ausgerottet werden (נכרתה) aus ihren Stämmen“; „die ganze Gemeine (קהל und עדה) der Söhne Israel“ u. v. a.

2) Z. B. „Ich bin Jahve“ oder „Ich bin Jahve euer Gott“.

3) Z. B. „die Priester und Leviten“ u. dgl. = Priester; „Ihr sollt den Bösen aus eurer Mitte vertilgen (בער)“ u. dgl. m.

4) S. hiezu weiter Knobel, NuDtJo., S. 515 ff. 527 ff. 587 ff. und Kue., O.², S. 88 f. 109 ff. 115. 119 f. 131. 281 ff.

5) Vgl. Ex. 23 und Lev. 23. Num. 28 f.

6) Vgl. Deut. 16 und Ex. 12.

7) Vgl. Ex. 20, 24 und Deut. 12, 1 ff.; 14, 23 ff.; 16, 2. 6 f. u. s. w.

8) Vgl. Ex. 28 f. Num. 3 f. 8. 18 u. s. w. mit Deut. 10, 8 f.; 17, 9. 18; 18, 1; 21, 5 u. s. w.

wie sich späterhin erweisen wird, dieser Unterschied der beiden Gesetzgebungsschriften nicht so durchgreifend, wie er vielfach dargestellt wird, so ist er unter allen Umständen weitgehend genug, um die Abfassung beider Gruppen von Vorschriften durch denselben Schriftsteller unbedingt auszuschliefsen. In derselben Weise weichen die Gesetze über die Leistung des Zehnten, über die Erstgeburten, über die Priesterstädte [1] und vieles andere unter sich ab.

Wollte man jedoch, um diese Verschiedenheit des Inhaltes mit der Einheit des Verfassers zu vereinigen, sich auf die 40jährige Dauer der Gesetzgebung berufen und somit alle Differenzen als nachträgliche, durch Mose selbst vollzogene Abänderungen der ursprünglichen Gesetzgebung erklären: so würde sich bald auch diese Auskunft als durchaus unzureichender Notbehelf ausweisen. Die Verschiedenheiten sind so häufig und so grofs, dafs sie auf einen und denselben Gesetzgeber notwendig den Schein grofser Unsicherheit und willkürlichen Experimentierens bringen müfsten. Sie erklären sich nur befriedigend als Erzeugnisse verschiedener Zeitalter und in ihnen lebendiger, je nach den Bedürfnissen und Verhältnissen des betreffenden Zeitalters wechselnder, legislatorischer Bestrebungen.

Hierzu kommt, dafs überall in den hexateuchischen Gesetzen Ackerbau und Städteleben als die Lebensweise der Empfänger der Vorschriften vorausgesetzt wird, ohne dafs (aufser im Deuteronomium) auf den Übergang vom nomadischen zum sefshaften Dasein hingewiesen wäre. Ebenso wenig läfst sich irgendwo aufser im Deuteronomium die Voraussetzung erkennen, dafs die hier vorgetragenen Gesetze erst für die Zukunft zu gelten hätten. Der Kommentar zum Dekalog setzt Knechte, Mägde, Vieh und Fremdlinge in den Städten Israels voraus. Das Bundesbuch kennt die Sklaverei in derjenigen Form, wie sie für das Nomadenleben nicht denkbar ist, redet von Weinberg und Getreide, Öl- und Feigenbaum, Ochs und Esel und besonders vom Fremdling und Beisafsen, als von dem Volke und der Gegenwart des Gesetzgebers selbstverständlichen, nicht erst zukünftigen Dingen [2]. Ebenso sind sich das Deuteronomium und die Priesterschrift, jenes ausdrücklich, dies emehr stillschweigend, der Wüstenwanderung wohl bewufst, aber in einer Weise, die zugleich das Bedenken wachruft, ob nicht doch der Gesetzgeber selbst das Leben in Kenaʿan sehr wohl aus Anschauung kenne. Denn Dinge wie der Opferdienst und die Festfeiern oder die Darbringung der Erstgeburten und Zehnten, die doch im einzelnen erst

---

1) S. darüber z. B. Kue., O.², § 3, Anm. 17–19.
2) Ex. 20, 10; 21. 1 ff.; 22, 4 f. 28; 23, 4 f. 10–12. 16. 19.

im Lande selbst praktisch werden konnten, sind zum Teil so sehr bis in die kleinsten Details und mit solcher Kenntnis der wirklichen Übung geschildert, dafs sie nur von einem im Lande selbst Lebenden und mit dem religiösen Leben des Volkes in Kenaan Vertrauten scheinen herstammen zu können [1].

Die Bestimmungen endlich über rechtliche Verhältnisse, wie sie der Hexateuch bietet, fordern für den Fall, dafs sie einem des Lebens im Lande noch unkundigen Volke gegeben sind, fast noch mehr als diejenigen über den Kultus und das gemeine Leben, die nähere Erklärung über die Art und Weise ihrer Ausführung. Wird sie nicht gegeben, so liegt darin die bestimmte Andeutung, dafs der Leser im Leben selbst die Ergänzung finden konnte, d. h. dafs die Gesetze einem schon mit Verfassung versehenen Volk — Israel in Kenaan gelten [2]. Nicht mit Unrecht hat man übrigens auch daran erinnert [3], dafs die im ganzen spärlichen Vorschriften über Staatsrecht und Verfassung Israels schon durch ihre geringe Zahl und Ausführlichkeit gegen mosaische Abfassung sprechen. Denn ein im Übergang vom Wüstenleben zur Ansäfsigkeit befindliches Volk mufste in erster Linie eine rechtliche Anordnung seines bürgerlichen Lebens nötig haben. Fehlt sie grofsenteils, so liegt hierin ein Zeichen dafür, dafs zur Zeit der Gesetzgebung Israel Ordnung und Regel des bürgerlichen Lebens schon besafs. — Nehmen wir dazu noch den Umstand, dafs, wie aus dem Bisherigen erhellt, eine Reihe von Vorschriften zwei- und mehrmal, teilweise in erheblich verschiedener Gestalt gegeben werden, so wird nach allen diesen Gründen das Urteil, dafs die Gesamtheit unserer hexateuchischen Gesetze nicht das Werk Moses sein kann, kaum einem ernsthaften Widerspruch mehr begegnen können.

Zu denselben Ergebnissen führt ein etwas näheres Eingehen auf die geschichtlichen Partien des Hexateuch.

Auch hier läfst sich zunächst unverkennbar die Wahrnehmung machen, dafs der gesamte hexateuchische Erzählungsstoff, was vielfach schon aus seinem nahen Zusammenhang mit den Gesetzen hervorgeht, in eine Reihe von Schichten zerfällt, deren einzelne Bestandteile unter sich nach Sprachgebrauch, Stil und charakteristischen Redeweisen enge zusammengehören, während sie von anderen, möglicherweise dem Inhalte nach gleichartigen oder verwandten Erzählungen sich aufs be-

---

1) Vgl. dazu Lev. 14, 40f. 45. 53; 19, 9f. 19; Kap. 25; 27, 16ff. Deut. 20, 5f.; 21, 3; 22, 8; 23, 25.

2) Vgl. Ex. 21, 6; 22, 7f. Deut. 17, 8—13 und dazu Kue. O.², S. 25.

3) S. z. B. Dillm., NuDtJo., S. 595.

stimmteste abheben. Die Beispiele hierfür liegen überall im hexateuchischen Geschichtsstoffe auf der Hand und treten demjenigen, der die Urgeschichte der Welt und des Volkes Israel auch nur oberflächlich im Urtexte durchliest, auf Schritt und Tritt und ungesucht entgegen. Wer die zwei Berichte über die Schöpfung der Welt, die Erzählung über die Sintflut in ihren einzelnen Bestandteilen, die Geschichte von Moses Berufung, von den ägyptischen Plagen, dem Durchgang durchs Rote Meer, der Gesetzgebung auf Sinai [1] und vieles andere auf diesen Punkt hin ansieht, kann sich leicht davon überzeugen.

Im Zusammenhang mit dieser Erscheinung tritt, wie sich erwarten läfst, die weitere Thatsache hervor, dafs auch im Erzählungsstoff sich mancherlei Verschiedenheiten und Wiederholungen wahrnehmen lassen. Von einer grofsen Anzahl der hexateuchischen Erzählungen haben wir zwei und mehr Berichte. So über die oben genannten Gegenstände, über die Zerstreuung der Völker, den Ursprung gewisser Namen und Heiligtümer, die Einzelheiten der Josefsgeschichte, die Verkündigung des Jahvenamens, den Abfall nach der Gesetzgebung, die Wachteln und das Manna, die Kundschafter, die Rotte Korah, die Bileamsgeschichte, die Einsetzung Josuas [2]. Eine Anzahl dieser Wiederholungen, die sich leicht ins Ungemessene vermehren liefsen, könnte zur Not als aus Absicht des Schriftstellers hervorgegangen erklärt werden. Wenigstens ginge eine solche Erklärung an, wenn nicht fast immer zugleich mit der Wiederholung des Inhaltes jene oben erwähnte Verschiedenheit des Sprachgebrauches Hand in Hand ginge. Auf diese Weise ist die Erklärung der Wiederholung als Nachtrag des (einen) Erzählers selbst oder als Wiederaufnahme des von ihm früher fallen gelassenen Erzählungsfadens schon erheblich unwahrscheinlich gemacht. Geradezu unmöglich aber wird sie durch die damit fast immer sich verbindende Wahrnehmung, dafs die zwei und mehr Berichte über dieselbe Sache in einer Reihe von bald wichtigeren, bald untergeordneteren Zügen auch sachlich auseinandertreten. Der zweite der oben genannten Schöpfungsberichte weifs nichts von 6 Tagen und kennt eine ganz andere, aus andern Gesichtspunkten sich ergebende Reihenfolge der Schöpfungsakte [3] als der erste. In der Sintflut sollen das eine Mal sieben Paare der reinen Tiere, das andere Mal ein Paar jeder Tierart

---

1) Gen. 1 f. 6 f. Ex. 3 u. 6. 14. 19 ff.

2) Gen. 10 u. 11, 1 ff.; 21, 31 u. 26, 33; 32, 29 u. 35, 10; 28, 18 f. u. 35, 14 f. Gen. 37, 19 ff.; 39, 1 ff Ex. 3 u. 6: 32. Num. 11 u. Ex. 16. Num. 13 f.; 16; 22—24 u. 25; 27, 15 ff. u, Deut. 31, 7 ff.

3) Mann — Bäume und Gewächs — Tiere — Frau: Gen. 2, 7. 8 f. 19. 21 f.

in die Arche gelangen [1]. Die Namen Beersheba' Betel Israel sind geradezu verschieden erklärt, in einer Weise, wie ein und derselbe Autor nicht schreiben konnte. Josef wird das eine Mal auf Rubens Veranlassung in eine Grube geworfen und von Midjanitern gestohlen, das andere Mal auf Judas Rat an Ismaeliter verkauft [2]. Moses Schwiegervater heifst bald Jitro, bald Re'ûel [3]. Die Stiftshütte steht in der vorherrschenden Erzählung in der Mitte des Lagers, daneben aber auch aufserhalb desselben [4].

Es mag an dieser kleinen Auswahl von Beispielen genügen, da der Leser im weiteren Verlauf dieser Schrift die verschiedenen Schichten der hexateuchischen Erzählung in getrennter Darstellung vergleichen und daher das hier vorläufig zusammengetragene Material beliebig selbst vermehren kann. So viel aber mufs aus diesen Proben schon unzweideutig hervorgehen, dafs die bisher vorgeführten Erscheinungen, für sich schon, und vollends in ihrem Zusammenhang unter sich, nur darin ihre befriedigende Erklärung finden, dafs wir auch für die Geschichtserzählung des Hexateuch, wie für seine Gesetze, nicht einen einzelnen, sondern eine Reihe von Verfassern annehmen. Alle jene Differenzen in Sprache und Stil, wie in Inhalt und Gedankenkreis sind nur zu verstehen als Belege für das Vorhandensein verschiedener Schichten und Gruppen von Erzählungen, in welche die hexateuchische Geschichte auseinandertritt. Die nähere Charakterisierung und Zusammenfügung derselben in ihren ursprünglichen Bestand wird uns später als Voraussetzung des geschichtlichen Urteils über die von ihnen erzählten Vorgänge noch zu beschäftigen haben. Hier kommt zunächst nur die Thatsache selbst in Frage.

Ist damit die Verschiedenheit der Verfasser erwiesen, so könnte auch unter Anerkennung derselben immerhin noch die Abfassung des Ganzen in mosaischer Zeit, etwa durch Gehilfen des Mose im Verein mit dem Meister, behauptet werden. Auch sie läfst sich jedenfalls für einen erheblichen Teil des ganzen Erzählungsstoffes schon in dieser vorläufigen Untersuchung zurückweisen. Mit vollem Recht hat man hierfür schon seit langer Zeit auf die mancherlei Notizen der Hexateucherzählung gewiesen, welche Ereignisse und Verhältnisse der spä-

1) Vgl. Gen. 7, 2f. und 6, 19f.: 7, 8f. 14f.

2) S. unten § 12 und 13.

3) Vgl. Ex. 3, 1: 4, 18; 18, 1ff und 2, 18. 21. Über Ḥobab s unten § 23, Nr. 5.

4) Vgl. Num. 2ff. und Ex. 33, 7ff. Num. 11, 16. 26: 12, 4. Deut. 31, 14f.

teren Zeit [1], besonders der Richterperiode und der früheren und zum Teil der späteren Königszeit, zur Voraussetzung haben. So wird die Mosezeit [2] und die Vertreibung der Kenaʿaniter als längst vergangene Thatsache behandelt [3]; die Israeliten wohnen im Lande Kenaʿan [4]; die Himmelsgegenden werden zum Teil nach den nur für das Land Kenaʿan passenden Bezeichnungen genannt [5]; Israel ist im Besitz von Königen [6].

§ 6.

Geschichte der Kritik [7].

I. Periode: Bis auf K. H. Graf.

1. Die ersten, freilich vereinzelt und ohne System und Methode unternommenen Versuche einer kritischen Behandlung des Hexateuch fallen schon ziemlich frühe. Sie beschränken sich meist auf zufällige Bemerkungen über diese oder jene Bedenken erregende Stelle [8]. Auf einen etwas allgemeineren Boden stellen sich schon Hobbes [9] und Isaak

---

1) Im allgemeinen gekennzeichnet durch den häufigen Ausdruck: „bis auf diesen Tag“, vgl. bes. Deut. 3, 14; 10, 8; 34, 6. Jos. 6, 25; 14, 14; 15, 63: aber auch die anderen Stellen wie Gen. 19, 37 f.; 26, 33; 35, 20; 47, 26. Deut. 2, 22; 11, 4. Jos. 4, 9; 5, 9; 7, 26; 8, 28 f.; 9, 27; 10, 27; 13, 13; 16, 10 gehören hierher.

2) Deut. 3, 11. Num. 21, 14 vgl. Jos. 10, 13.

3) Gen. 12, 6; 13, 7; 40, 15.

4) Deut. 2, 12; 19, 14 a. Vgl. Gen. 14, 14. Deut. 34, 1. Jos. 19, 47.

5) Vgl. die Bezeichnung ים, auch נגב und עבר הירדן für das Ostjordanland.

6) Gen. 36, 31 und dazu die vielen Anspielungen auf die Königszeit in den Liedern Gen. 49. Ex. 15. Num. 24. Deut. 32 f.

7) Vgl. dazu Kuenen, Theol. Tijdschr. IV, S. 396 ff.; Merx, Nachwort zur 2. Aufl. von Tuchs Kommentar über die Genesis (1871), S. LXXIX ff.: Diestel, Gesch. d. Alten Testaments (1869), § 61; Bleek-Wellhausen, Einleit.[4], S. 152 ff.; Reufs, L'histoire sainte et la loi, p. 10 sqq; Vuilleumier in Rev. de Théol. et de Philos. (Laus.) 1882 sq.; Steiner in Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1887, S. 42 ff. — Eine französische Monographie von Alex. Westphal über den Gegenstand befindet sich unter der Presse.

8) Eine Anzahl von Namen s. bei Strack, Einleit. ins A. T. (in Zöcklers Handb. d. theol. Wiss.)[1], S. 131.

9) Leviathan (1651), Kap. 33.

Peyrerius [1], sowie besonders Spinoza [2] und Richard Simon [3]. Hatte schon Peyrerius sich an Stellen wie Deut. 1, 5; 3, 14. 11, sowie nach Num. 21 an dem Vorhandensein eines nicht wohl von Mose verfafsten liber bellorum Dei gestofsen, so hat Spinoza diesen Stellen eine Reihe weiterer beigefügt (Deut. 31, 9. Gen. 12, 6; 22, 14. Deut. 34), auch schon den Versuch einer positiven Anschauung vom Ganzen gewagt — für den Verfasser erklärt schon er Esra —; wogegen „der gelehrte Oratorianer aus der letzten Glanzperiode katholischer Wissenschaft“ (Reufs) für unsere spezielle Frage zwar nicht allzu viel Ausbeute gewährt, aber doch mit seiner kritischen Geschichte des Alten Testaments der eigentliche Begründer der alttestamentlichen Einleitung als Wissenschaft geworden ist.

Ein sicherer Boden für positive Vorschläge, wie der Hexateuch, bzw. Pentateuch — denn auf ihn beschränkte man sich meist —, zustande gekommen sein könnte, war jedoch erst noch zu schaffen. Hierzu den ersten Anstofs zu geben war einem Laien, dem Leibarzt Ludwigs XIV. Jean Astruc [4], vorbehalten. Er hat den Schritt von blofsen Bemerkungen oder vagen Vermutungen zur Auffindung charakteristischer Merkmale gemacht. In dem Wechsel der Gottesnamen Jahve und Elohîm in der Genesis hat Astruc die Spur verschiedener Quellenschriften erkannt. Von diesem Prinzip aus konnte weiter ans Werk gegangen werden.

2. Im wesentlichen auf Astrucs Schultern stehend, aber mit gröfserem Scharfsinn und einem ungleich reicheren Schatz von Wissen arbeitend, hat dann Joh. Gottfr. Eichhorn [5] die Entdeckung seines Vorgängers fortgebildet und vertieft. Nicht die Gottesnamen allein, sondern ebenso sehr der Inhalt führt ihn auf verschiedene Urkunden der Genesis. Der „Genius“ dieses Buches scheint ihm zu fordern, dafs der gröfste Teil der Genesis aus Stücken zweier besonderer historischer Werke zusammengesetzt ist. Nur so erklären sich ihm die mannigfachen Wiederholungen, die verschiedenartige Schreibart und Phraseologie, der Charakter der Schriften.

Einen Schritt weiter wird die Kritik geführt durch K. Dav.

---

1) Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi (1655), Buch 4.

2) Tractatus theologico-politicus etc., Hamb. 1670. Vgl. Siegfried, Spinoza als Kritiker u. Ausleg. d. AT. 1867.

3) Histoire critique du V. Test. 1678. Vgl. Bernus, Rich. Sim., Lausanne 1869.

4) Conjectures sur les memoires originaux dont. . . . Moyse s' est servi etc. 1753. Vgl. über ihn Böhmer in PRE. Art. Astruc.

5) Einleitung in das AT., Leipz. 1780 ff. (4. Aufl. 1823 ff.).

Ilgen [1]. Er will einen kritischen Beitrag bieten „zur Geschichte der Religion und Politik“ durch Ordnung der im Lauf der Zeit „zerrissenen, zerstückelten und in einander geflossenen“ Urkunden des Tempelarchivs (Vorrede S. XIV). Das Neue, was Ilgen von Eichhorn unterscheidet, ist die von ihm gemachte Wahrnehmung, dafs innerhalb der den Gottesnamen Elohim führenden Stücke sich wieder zweierlei Quellen finden. Dabei fällt ihm auf, dafs dem Charakter nach diese Stücke sich wieder den jehovistischen nähern (S. 393). Er ist damit der Entdecker des lange so genannten jüngeren Elohisten. Ilgens Gedanke an einen zweiten Elohisten wurde von Hupfeld und Böhmer später aufgenommen und hat sich, wenn gleich seine Durchführung, besonders am Anfang der Genesis, willkürlich und unhaltbar war, bis heute neben demjenigen Astrucs Anerkennung verschafft.

3. Waren somit bis jetzt drei Quellen ermittelt, so lag der Gedanke an eine vierte und fünfte nahe. Aus der von Astruc und Ilgen geschaffenen Quellenhypothese entwickelt sich so durch Überspannung des richtigen Prinzips von selbst Vaters Fragmentenhypothese. Zugleich dehnt Vater [2] die Untersuchung von der Genesis auf den ganzen Pentateuch aus und gelangt zu dem Satze: alle Bücher des Pentateuch zerfallen in einzelne Stücke, gröfsere oder kleinere, von denen sich nicht zeigen läfst, dafs ursprünglich zwischen ihnen ein Zusammenhang stattfand. Nur zuweilen ist der Faden der Erzählung länger fortgesponnen, im übrigen ist jedes Buch stückweise zusammengesetzt. — Die Frage nach dem Zeitpunkt dieser Sammlung beschäftigt Vater ebenfalls. Er hat sie mit Geschick und Erfolg behandelt. Eichhorns Vorstellung, dafs Mose in der Wüste Tagebücher, ein sogenanntes Reisejournal, geführt habe, woraus er später den Pentateuch verfertigte, verwirft er und legt den Hauptwert auf die historischen Zeugnisse, die sich etwa im Pentateuch bzw. im Alten Testament selbst finden lassen. Dafs dieselben nicht die mosaische Abfassung des ganzen Pentateuch beweisen, erkennt schon Vater. Zugleich betritt Vater schon in erfolgreicher Weise den Weg der sachlichen Kritik. Eine Reihe der von ihm hervorgehobenen Thatsachen behalten bis heute in der Form, wie er sie vorträgt, ihre Gültigkeit. Die allein für ihn in Betracht kommende Frage, in welchem nachmosaischen Zeitalter die Sammlung entstanden sei, beantwortet er dahin: das Deuteronomium scheint ihm zuerst entstanden, etwa zur Zeit Davids oder Salomos; hierauf kommen

1) Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt 1798.

2) Commentar über den Pentateuch, Halle 1802 ff.

allmählich die übrigen Stücke des Pentateuch hinzu; die Sammlung des Ganzen denkt er um die Zeit des Exils vollzogen.

4. Hier greift in bahnbrechender Weise de Wette[1] ein. Hatte Vater wenigstens angefangen, neben dem litterarhistorischen Gesichtspunkt der Untersuchung auch den sachlichen beizuziehen, so hat hierauf de Wette sein ganzes Gewicht gelegt. Er untersucht die Frage nach dem Alter des Pentateuch zum erstenmal von der Geschichte aus und fragt, ob das Geschichtsbild der übrigen Geschichtsquellen mit dem im Pentateuch gegebenen übereinstimme. Daneben hat er mit ebenso viel Glück das litterarhistorische Moment in Betracht gezogen und ist aufserdem der erste, der das Deuteronomium einer eigenen eingehenden Untersuchung unterzieht. Er weist zum erstenmal auf das Verhältnis der Chronik zu den Büchern Samuels und der Könige hinsichtlich ihrer Darstellung des Kultus und Priestertums und stellt den Grundsatz auf, dafs die Chronik in der Frage nach dem Pentateuch als Partei gar keine Stimme haben könne. Er ist auch der erste, welcher die für das Deuteronomium mafsgebende Stelle 2 Kön. 22 über die Auffindung eines Gesetzbuchs zur Zeit Josias näher untersucht und verwertet hat. Auch die Verwendung von Jer. 7, 21 ff. für die Kritik des Pentateuch stammt von ihm. — Sodann hat de Wette schon in grofsartigen Zügen eine Geschichte des Kultus in Israel entworfen, um aus ihr den Mafsstab für die Beurteilung des Pentateuch zu gewinnen. Besonders die Frage nach dem Ort des Gottesdienstes hat er in geistvoller Weise abgehandelt. Kommt de Wette zunächst für das Deuteronomium zu dem Resultat, dafs es in der Zeit Josias abgefafst sei, so sind ihm auch die andern Bücher schwerlich mehr aus allzu früher Zeit. Den Nachweis hierfür liefert er hauptsächlich aus dem Charakter der älteren Geschichte (Beitr. II). de Wette ist damit auf diesem Gebiete der Überwinder des alten Rationalismus geworden. An die Stelle der gewaltsamen, unredlichen und geschmackwidrigen Worterklärung des letzteren setzt er die poetisch-ästhetische Betrachtung. Die Verfasser der hebräischen Urgeschichte sind ihm Dichter, die letztere selbst das Nationalepos der hebräischen Theokratie.

Dieselben in seinem Jugendwerk schon aufgestellten Grundsätze hat de Wette in seinem sechsmal von ihm selbst bearbeiteten Lehrbuche[2] vertreten. Hier hat er, der mit seiner Annahme eines planmäfsig gearbeiteten Epos von Anfang an schon innerlich mit Vaters Zerstücke-

1) Beiträge zur Einleitung ins Alte Test. 1806 f.

2) Lehrb. der histor.-krit. Einl. in die kanon. und apokr. Bücher des Alten Test., Berl. 1817, 6. Aufl. 1844, 8. Aufl. s. u.

lungshypothese gebrochen hatte, den Schritt von dieser zur Ergänzungshypothese immer klarer vollzogen, bis er sich dann in der 6. Auflage formell von ihr lossagt, um sich Stähelins Ergänzungshypothese anzuschliefsen.

5. Hatte de Wette sich mehr mit Abfassungszeit und Charakter des Pentateuch und seiner einzelnen Bücher befafst, so wird von seinen Mitarbeitern und Nachfolgern in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts wieder mehr die Frage nach der Komposition des Pentateuch in Arbeit genommen. Dabei ergiebt sich vorläufig wieder eine gewisse Beschränkung auf die Genesis. In dem Bestreben, die mechanische Äufserlichkeit der Vaterschen Fragmententheorie durch Betonung des einheitlichen Plans und wohlbedachten Zusammenhangs zu überwinden, tritt ihm zunächst der jugendliche Ewald in seiner Erstlingsschrift [1] kräftig zur Seite. Die sinnige Planmäfsigkeit der Urgeschichte tritt ihm so überzeugend nahe, dafs er ihr sogar die Verschiedenheit der Quellen glaubt opfern zu sollen. Erst später überzeugt sich Ewald [2], dafs beides sich wohl vereinigen lasse. Er hat sich jetzt im wesentlichen [3] der im Gegensatz gegen ihn selbst aufgestellten Ansicht Stähelins angeschlossen und hat dieselbe auch später, wenn gleich mit vielen selbständigen Beobachtungen bereichert und im Lauf der Zeit nach dem Fortgang der Wissenschaft modifiziert, in seinem Hauptwerk [4] beibehalten.

Der eigentliche Urheber dieser von de Wette vorbereiteten, von Ewald anerkannten Ergänzungshypothese ist Stähelin [5]. Nach ihm liegt dem jetzigen Pentateuch eine alte (bis Ex. 6 elohistische) Schrift zugrunde, deren Reste sich durch alle fünf Bücher durchziehen. Danach entstand eine zweite, jüngere Sitten sowie den Jahvenamen in frühere Zeit übertragende Schrift — sie gebraucht jedoch in anderen Teilen auch den Namen Elohim. Ein dritter vereinigt beide, indem er die erste durch die zweite ergänzt. Auch Bleek [6] tritt dieser Annahme bei, jedoch mit der nicht unwesentlichen Modifikation, welche von da an der Ergänzungshypothese eigen bleibt: dafs der Ergänzer

---

1) Die Composition der Genesis 1823.

2) Stud. und Krit. 1831, S. 595 ff.

3) Doch nimmt er jetzt schon eine freie Stellung ihr gegenüber ein, vgl. Bleek[4], S. 169, Anm. 2.

4) Gesch. des Volkes Israel, 1. Aufl. 1843 ff., 2. Aufl. 1851 ff., 3. Aufl. 1864 ff.

5) Kritische Untersuchungen über die Genesis 1830.

6) In seinem im übrigen gegen Bohlen gerichteten Bonner Programm, De libri Geneseos origine ac indole etc. 1836.

und Redaktor nicht ein dritter sei, sondern der Verfasser der jahvistischen Teile selbst. Ihre eingehende Begründung aber erhielt die Hypothese durch Tuch[1], sowie durch Bleeks übrigens erst nach seinem Tode erschienene Einleitung[2]. Tuch ist zugleich der Schöpfer des lange herrschenden Namens „Grundschrift“.

6. Tuch und Bleek besitzen das Verdienst, die Scheidung der Quellen, welche vorher meist auf den äufserlich wahrnehmbaren Unterschied der Gottesnamen gebaut war, aus inneren Merkmalen tiefer begründet zu haben. Anderseits lag in ihrer Hypothese ein Moment, das notwendig wieder über sie selbst hinausführte. Dem Jehovisten oder Ergänzer werden unter sich unvereinbare Dinge zugemutet: er soll blofs gelegentlicher Ergänzer und daneben Vertreter einer eigenen religiösen Theorie, die in seinem Werk erkennbar sein mufs, sein. Dies liefs erkennen, dafs mehr als zwei Personen zurate zu ziehen seien.

Hupfeld hat diesen Schritt gethan[3]. Die Ergänzungshypothese war damit überwunden, und an ihre Stelle trat eine dem ersten Hauptstadium verwandte, aber dasselbe vertiefende Wendung, die man deshalb die neuere Quellentheorie nennen kann. Die Grundzüge der Anschauung Hupfelds haben bis heute sich in Geltung erhalten. Unter den mancherlei Ergebnissen seiner Schrift sind hauptsächlich drei von bleibendem Wert: a) Der Jehovist ist so gut wie der Elohist selbständiger Autor; seine Berichte sind so gut wie die elohistischen in sich zusammenhängend. b) Der Jahvist ist so wenig blofser Ergänzer, dafs sich sogar behaupten läfst, er habe den Elohisten gar nicht gekannt. Wiederholungen und Widersprüche erheischen diese Annahme. c) Ilgens zweiter Elohist mufs in der That als selbständige Quelle anerkannt werden. Denn aufser der Grundschrift findet Hupfeld eine zweite und zwar jüngere elohistische Schrift in der Genesis.

Hiermit war eine Grundlage gegeben, auf welcher weiter gebaut werden konnte. Zunächst that dies Böhmer[4], indem er manches genauer sonderte, dem jüngeren Elohisten und Redaktor besondere Aufmerksamkeit schenkte und die Scheidung der Quellen auch äufserlich zur Anschauung brachte. Die weitere Arbeit unternahm Schrader, zunächst unabhängig von Hupfeld[5], sodann auf Grund seiner Resultate

---

1) Commentar über die Genesis, 1. Aufl. 1838.

2) Einl. ins Alte Test. herausg. von Joh. Bleek und A. Kamphausen 1860. 3. Aufl. herausg. von Kamphausen 1870. 4. Aufl. s. u.

3) Die Quellen der Genesis 1853.

4) Liber Genesis pentateuchicus 1860. Das erste Buch der Thora 1862.

5) Studien zur Krit u. Erkl. d. bibl. Urgeschichte 1863.

in de Wettes Einleitung[1]. Besonders um die sorgsame Scheidung der Quellen hat Schrader sich grofse Verdienste erworben. Ein ähnliches Verdienst hat Knobels Kommentar[2]. Beide Werke stellen eine Art von Vermittelung zwischen der Ergänzungs- und Quellenhypothese dar. Dasselbe kann von Ewalds oben schon genannter Geschichte Israels gelten, mit dem Unterschied jedoch, dafs Knobel und Schrader ihre Stärke mehr in der Einzelbeobachtung haben, Ewald mehr in der allgemeinen Reflexion. Auch Colensos grofsartiges Werk[3] wird am richtigsten hier einzureihen sein.

Dem längere Zeit ungebührlich beiseite gelassenen Deuteronomium hatte schon 1854 Riehm[4] sein Recht widerfahren lassen. Besonders die Frage nach der zeitweilig selbständigen Existenz des Buches wird von ihm endgültig erledigt. Wie bedeutsam diese Erkenntnis war, zeigte der weitere Verlauf der Kritik.

Die Fragen nach der Quellenteilung und der Art der Quellen sind damit zu einem gewissen vorläufigen Abschlufs gelangt. So wenig sie erledigt sind, so treten doch jetzt wieder neben sie und vielfach an ihre Stelle diejenigen nach dem relativen und absoluten Alter derselben.

II. Periode: Die Kritik seit Graf.

1. Der Name K. H. Graf bezeichnet eine neue Wendung der pentateuchischen Kritik durch die von Graf in die Hand genommene Bestreitung der bisher fast allein herrschenden Annahme der Priorität der elohistischen sogen. Grundschrift gegenüber den übrigen pentateuchischen Schriften, besonders dem Deuteronomium. Freilich hatten schon lange vorher Reufs[5], Vatke[6], George[7], Bohlen[8], sodann kurz vor Grafs Schrift Popper[9] denselben Gedanken vertrete[n], ohne jedoch damit weitere Beachtung zu finden. Erst Graf hat der ebendeshalb mit Recht seinen Namen tragenden Hypothese die methodische und durchgreifende Begründung gegeben. Besonders hat er den so

1) 8. Aufl. 1869.

2) Commentar zum Pentateuch und Josua 1852—1861.

3) The Pentateuch and book of Joshua critically examined 1862 sqq.

4) Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab 1854.

5) Zuerst 1833 in Thesen, sodann 1850 im Art. „Judentum" bei Ersch und Gruber, Skt. II, Bd. 27.

6) Bibl. Theologie I (1835).

7) Die älteren jüdischen Feste 1835.

8) Commentar zur Genesis 1835.

9) Der bibl. Bericht über die Stiftshütte 1862.

ungemein fruchtbaren, aber seit de Wette fast ganz zurückgetretenen sachlichen Gesichtspunkt wieder kräftig hervorgehoben.

Grafs Schrift [1] zerfällt in zwei Monographieen; die erste behandelt die Chronik als Geschichtsquelle und kommt auf die negativen Ergebnisse de Wettes über dieses Buch zurück. Die zweite, viel wichtigere, untersucht die geschichtlichen Bücher von Gen. 1 bis 2 Kön. 25, doch ruht hier das Hauptgewicht auf dem Pentateuch. Zwei Voraussetzungen bringt Graf mit. Einmal steht er, ohne auf Hupfeld Rücksicht zu nehmen, noch auf dem Boden der Ergänzungshypothese. Er kennt eine von dem Jahvisten ergänzte Grundschrift, freilich anders als Tuch und seine Freunde — ohne das levitische Gesetz. Sodann glaubt er, in der kurz vorher erwiesenen Abfassung des Deuteronomiums zu Josias Zeit den festen Punkt für die Bestimmung der übrigen Bücher zu besitzen. Grafs Untersuchung geht somit vom Deuteronomium aus und sucht durch Vergleichung desselben mit dem übrigen Pentateuch zu ermitteln, welche Teile des Pentateuch dasselbe voraussetzen und welche dagegen von ihm vorausgesetzt werden. In breiter vielseitiger Untersuchung wird das Resultat erzielt, dafs das Deuteronomium zwar die jahvistischen Gesetze in Ex. 13. 20—23. 34 kennt, nicht jedoch das grofse elohistische Gesetzbuch. Das letztere ist vielmehr, wie auch die äufseren Zeugnisse der Profeten belegen, nach dem Exil, am wahrscheinlichsten durch Esra, verfafst.

An Grafs Schrift schlofs sich eine Kontroverse zwischen ihm und Riehm [2], welcher letztere eine Reihe schwacher Punkte in Grafs Aufstellungen heraushob und diesen zwang, jedenfalls seine Positionen richtiger zu formulieren. Besonders hatte Riehm mit Erfolg die Unnatur der Trennung der gesetzlichen von den erzählenden elohistischen Stücken nachgewiesen. Graf bekannte sofort sein Unrecht auf einzelnen Punkten, aber nur um seine Hauptposition desto fester zu stützen. Er giebt Riehm die Unmöglichkeit jener Trennung zu, erkennt auch nun die Unhaltbarkeit der Ergänzungshypothese [3] zugunsten von Hupfelds Quellentheorie an. Aber den von Riehm gezogenen Schlufs kehrt er um. Gehören Gesetz und Geschichte des Elohisten zusammen, so wird für ihn nicht etwa durch die Geschichte das Gesetz mit in die alte

1) Die geschichtlichen Bücher des Alten Test. 1866.

2) Vgl. Riehm in StKr. 1868, S. 350 ff. Graf in Merx' Archiv für wissensch. Erforsch. d. Alten Test. 1869, S. 466 ff. Riehm in StKr. 1872, S. 283 ff.

3) Wenigstens in der hergebrachten Form. Streng genommen stellt er sie jetzt auf den Kopf und erklärt die Grundschrift für eine Ergänzung des Jehovisten. S. dagegen Riehm, StKr. 1872, S. 283 ff.

Zeit hinaufgehoben, im Gegenteil jene durch dieses in die nachexilische Periode herabgezogen.

Hiermit erst war das Problem richtig formuliert. Die weitere Untersuchung mufste notwendig an der Grundschrift und ihrem in Frage stehenden Charakter einsetzen.

2. Dies thut Nöldekes Schrift[1]. Nöldeke macht Ernst mit dem Hupfeldschen Satz von der Selbständigkeit der Grundschrift und des Jahvisten. Daher mufs jene sich, falls nicht erhebliche Teile verloren sind, durch den ganzen Hexateuch hin als zusammenhängendes Werk vorfinden lassen. Die Erwartung bestätigt sich, und seitdem ist der Streit über den Umfang der Grundschrift im wesentlichen geschlossen. War das erste Stück Arbeit gethan, so konnte es auch nicht schwer fallen, über den schriftstellerischen Charakter des Buches Klarheit zu schaffen. Auch hierfür hat Nöldeke die Bahn gebrochen. Er erweist die in erster Linie gesetzgeberische, nicht historiographische Tendenz, die künstliche Systematik, die priesterliche Abkunft des Buches, seine sorgsame Einkleidung des Stoffes in das Gewand der mosaischen Zeit.

Grafs Ausführungen über die Grundschrift erkennt Nöldeke zu einem grofsen Teil als richtig an. Nur in der Hauptfrage, hinsichtlich der Datierung des Buches nach dem Exil, lehnt er dessen Ergebnisse mit Entschiedenheit ab. Immerhin macht er Graf die Konzession, man dürfe auf keinen Fall die Forderung stellen, dafs die sogen. Grundschrift gerade die älteste unter den Quellen des Pentateuch sein müsse.

3. Trotzdem mehrten sich jetzt die Stimmen, welche für Graf eintraten. Die gewichtigste erhob sich zunächst aufserhalb Deutschlands. A. Kuenen, welcher früher in seinem Einleitungswerk[2] bei vielfach selbständiger Förderung der Arbeit im ganzen der damals herrschenden Theorie gefolgt war, trat nun[3] mit Nachdruck für Grafs These ein und hat derselben zunächst in Holland, allmählich aber auch in Deutschland, immer mehr Anhänger zugeführt. Ihm folgten in Deutschland A. Kayser[4], der Grafs Theorie auf dem litterargeschichtlichen Wege zu stützen unternimmt, und Duhm[5], welcher das Verhältnis der Profeten zum Gesetz ins Auge fafst.

---

1) Unters. z. Kritik d. AT. (I. Die sogen. Grundschrift des Pentat.) 1869.

2) Histor.-crit. onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds. Leiden I, 1861.

3) De Godsdienst van Israel, Harl. 1869 sq. De vijf boeken van Moses, Leid. 1872. Zahlreiche Beiträge in Theolog. Tijdschr. XI ff.

4) Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels 1874.

5) Theologie der Profeten 1875.

Dem letzteren ist Smend[1] entgegengetreten, wogegen Kleinert[2], auf das Deuteronomium als den Stützpunkt Grafs sich beschränkend, den Nachweis versucht, daſs dasselbe, wenn auch nicht mosaisch, so doch bald nach Moses Tod, spätestens etwa von Samuel verfaſst sei, hingegen Graf das Zugeständnis der Priorität des Deuteronomiums gegenüber der Grundschrift macht. Endlich ist Dillmann[3] zunächst für die Genesis auf dem Wege der Exegese und genauen Quellenscheidung Graf entgegengetreten, während Wellhausen in seiner Komposition des Hexateuch[4] und darauf in seiner Bearbeitung von Bleeks Einleitung[5] sich die Grundlage schuf für einen umfassenden Neubau im Sinne der Grafschen Theorie, seine Geschichte Israels[6].

4. Mit Wellhausens Geschichte Israels[7] geht die Geschichte unserer Frage in die Gegenwart über. Die durch ihn in Fluſs gebrachte Bewegung dauert bis heute fort, und die seit seinem Werke erschienenen Äuſserungen über den Hexateuch nehmen alle Stellung zu dem von ihm neu gestellten Problem. Sie werden daher bei der Erörterung der Sache selbst ihre Besprechung finden müssen, und es kann genügen, die bemerkenswerteren Erscheinungen hier einfach zu nennen. Bibliographische Vollständigkeit ist dabei nicht angestrebt, besonders nicht hinsichtlich der teilweise ephemeren englisch-amerikanischen Litteratur.

Man vergleiche: S. Y. Curtiss, De aaronitici sacerdotii atque thorae eloh. origine 1878 (s. schon The levit. priests 1877); Ryssel, De elohistae pentateuchici sermone, Lips. 1878; Reuſs, L'histoire sainte et la loi 1879; D. Hoffmann in Magazin f. Wissensch. d. Judentums 1879 f.; Valeton in Studiën (Theol. Tijdschr.) 1879 ff.; Delitzsch in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. etc. 1880; Dillmann, Komm. zu Exodus und Leviticus 1880; Marti in JPTh. 1880, S. 127 ff. 308 ff.; Giesebrecht in ZAW. 1881, S. 177 ff.; E. Reuſs, Geschichte der heiligen Schriften des Alten Test. 1881; Horst, Levit. XVII—XXVI und Hezekiel 1881; Robertson Smith, The Old Testam. in the jewish church 1881; Kayser in

---

1) Vgl. schon Moses apud prophetas 1875, sodann StKr. 1876, S. 599 ff.

2) Das Deuteronomium und der Deuteronomiker 1872.

3) 3. Aufl. von Knobels Genesis 1875.

4) JDTh. XXI (1876), S. 392 ff. 532 ff., XXII (1877), S. 407 ff. Neu abgedruckt in Skizzen und Vorarbeiten II, 1885.

5) 4. Aufl. 1878.

6) Vgl. ferner Delitzsch in Zeitschr. f. luth. Theol. 1877, S. 445 ff.; Klostermann ebenda S. 401 ff. und StKr. 1877, S. 391 ff.; Lagarde, Symmicta 1877, S. 116 ff.

7) Geschichte Israels I, 1878. Zweite und dritte Aufl. u. d. Tit. Prolegomena z. Gesch. Isr. 1883 und 1886.

JPTh. 1881, S. 326 ff. 520 ff. 630 ff.; Bredenkamp, Gesetz und Profeten 1881; R. Kittel in ThStW. 1881, S. 29 ff. 147 ff., 1882, S. 278 ff.; Delitzsch in ZkWL. 1882; Dillmann, Genesis[4] 1882; Driver in Journ. of Philol. 1882, S. 201 ff.; Jülicher, JPTh. 1882, S. 79 ff. 272 ff.; Bruston in Revue théologique (Montaub.) 1882, p. 13 sqq. 97 sqq. und in Revue de Théol. et Philos. (Laus.) 1883, p. 329 ff.; Strack, Einleit. ins Alte Testament (in Zöcklers Handb. d. theol. Wiss.) 1882 und Art. „Pentateuch" in PRE.[2] (1883); Budde, Die bibl. Urgeschichte 1883; Maybaum in Zeitschr. f. Völkerpsych. 1883, S. 191 ff.; Bissel, Proposed reconstr. of the pentat. in Bibl. sacra (Andov.) 1883 sq.; Wurster in ZAW. 1884, S. 112 ff.; Curtiss, Sketches of Pent. crit. Bibl. sacra 1884; Bruston in Rev. de Théol. et Philos. 1885, p. 5 sqq. 499 sqq. 602 sqq.; 1886, p. 33 sqq. Vatkes Ansicht in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885, S. 52 ff. 156 ff.; Vatke, Einleit. ins Alte Test. (herausg. v. Preiss) 1886; Kuenen, Hist.-crit. Onderz.[2] I, 1. 1885 (deutsch von Weber 1886—1887); Dillmann, Komment. zur Genesis[5] 1886; Komment. zu Numeri, Deuter. und Jos. 1886; Finsler, Darstell. und Krit. d. Ans. Wellh. 1887.

§ 7.

Das Deuteronomium und die deuteronomischen Stücke.

1. Die Zusammensetzung des heutigen Deuteronomiums und der ursprüngliche Kern des Buches.

Die Geschichte der Kritik orientiert hinlänglich über die bis jetzt gemachten Versuche der Lösung des Problems, um dem Leser den Eindruck zu erwecken, wie nötig als Voraussetzung hebräischer Geschichtschreibung die Scheidung und zeitliche Fixierung der hexateuchischen Hauptquellen, vor allem der grofsen elohistischen Priesterschrift, ehemals Grundschrift genannt, des Jahvisten und des sogen. zweiten Elohisten — sie werden besser mit P, J und E bezeichnet — ist. Diese Schriften selbst lassen sich aber nur in ihrem Verhältnis zum Deuteronomium bestimmen. Von dem letzteren, wenngleich es selbst geschichtlichen Stoff im engeren Sinn weit weniger enthält als die anderen ebengenannten Schriften, ist hier auszugehen. Denn das Deuteronomium darf als der feste Punkt gelten, von dem aus nach vorne wie nach rückwärts gegriffen werden kann. Je nach ihrem Verhältnis zu diesem Buche wird sich daher auch für die andern Schriften wenigstens der allgemeinste Rahmen ihrer zeitlichen Bestimmung ergeben.

Wir wissen, dafs unter König Josia ein Gesetzbuch im Tempel zu Jerusalem aufgefunden wurde, welches wir überwiegende Gründe haben, für unser Deuteronomium zu halten [1]. Aber ebenso sicher ist auch, dafs das unter Josia gefundene Gesetzbuch nicht das ganze heute unter dem Namen Deuteronomium zusammengefafste Buch gewesen ist. Es erhebt sich daher zunächst die Frage nach den Bestandteilen und dem ursprünglichen Kern des heutigen Deuteronomiums.

Dafs wir in dem heutigen Deuteronomium kein vollkommen einheitliches Buch vor uns haben, zeigt die Vergleichung von Kap. 1—4 und Kap. 27 ff. mit dem grofsen Mittelstück des Buches wie unter sich selbst [2]. Werden jene beiden Aufsenteile, der Eingang Kap. 1—4 und der Epilog Kap. 27 ff., vorläufig ausgeschieden, so bliebe das Stück Kap. 5—26 als der eigentliche Kern des Buches übrig.

Hiergegen hat Wellhausen Widerspruch erhoben [3]. Nach ihm umfafst [4] das Urdeuteronomium nur Kap. 12—26. Die längere Einleitung in Kap. 5—11 dagegen, „diese beständige Aufforderung zum Halten noch gar nicht bekannt gemachter und nur zum Teil inhaltlich antezipierter Gebote“ gehört ihm schwerlich zum ursprünglichen Bestande des Gesetzbuches. Denn „die Gesetze gehen erst Kap. 12 an, vorher will zwar Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu“. Schon 5, 1 kündige er die Satzungen und Rechte an, die das Volk im Lande Kenaʿan halten solle, verwickle sich aber dann in die historische Darstellung. Zu Anfang von Kap. 6 mache er abermals Miene, die Satzungen und Rechte mitzuteilen, um dann wieder davon abzukommen. Ebenso in den folgenden Kapiteln [5].

Niemand, der das Deuteronomium im Zusammenhang liest, wird leugnen wollen, dafs damit das Verhältnis der beiden Teile Deut. 5—11 und Deut. 12—26 richtig gekennzeichnet ist. Trotzdem mufs es sich fragen, ob die von Wellhausen hieraus gezogenen Schlüsse berechtigt sind. Denn sie sind weder für sich nötig, noch erklären sie, was sie erklären sollen. Aus einer umständlichen, nicht zur Sache kommenden Redeweise der Einleitung kann noch nicht gefolgert werden, dafs sie einer andern Hand entstamme als die Ausführung, für den Fall, dafs die Einleitung sonst die Zeichen der Zugehörigkeit zur

1) Wellhausen, JDTh. XXII, S. 458 f.
2) Wellh. XXII, S. 460 f.
3) JDTh. XXII, S. 462 ff.
4) Nach dem Vorgang von Vater, Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs (Comm. III, S. 393—728, bes. S. 458 ff.).
5) Ähnlich Valeton, Studiën VI, S. 157 ff.

Ausführung an sich trägt. Anderseits erklärt sich das Verhältnis der beiden Kapitelreihen auf diese Weise vollends nicht. Hat ein und derselbe Autor sich, ohne an seinen eigentlichen Gegenstand gelangen zu können, lange bei den Vorbereitungen und Ankündigungen aufgehalten, so ist das ein Vorgang, der sich im Leben oft genug wiederholt, mündlich wie schriftlich, und der, so lange die Welt steht, psychologisch begreiflich sein wird. Hat aber zu einem für sich leidlich geordneten und im grofsen Ganzen für sich selbst sprechenden Buche ein zweiter sich bemüfsigt gesehen, ein langatmiges Vorwort von der Art wie dasjenige in Deut. 5—11 ist, zu schreiben, so ist das ein Unternehmen, welches unverständlich scheint. Der ganze Hergang hat dann keinen Sinn.

Vollends aber hat Wellhausen nichts gethan, die Verschiedenheit der Verfasser aus sachlichen oder sprachlichen Gründen zu erhärten. In der That sprechen diese Rücksichten gegen seine Annahme.

Die Situation ist thatsächlich durchgehends dieselbe in Kap. 12—26 wie in Kap. 5—11. Der Standpunkt des Verfassers von Kap. 12 ff. ist, worauf Kuenen mit Recht weist [1], genau mit demjenigen der Überschrift [2] zu Kap. 5—26 übereinstimmend. Nicht allein Kap. 5—11, sondern ebenso Kap. 12—26 scheinen deutlich auf Grundlage dieser Überschrift geschrieben zu sein. Auch darf wohl an den Dekalog Deut. 5 erinnert werden [3]. Bei dem engen Verhältnis, in welchem Kap. 12—26 zum — um diesen Ausdruck vorgreifend anzuwenden — älteren Gesetze steht, wäre es höchst verwunderlich, wenn sein Verfasser nicht auch das Hauptstück jenes Gesetzes, den Dekalog, reproduziert hätte. Hat er das Zehngebot an die Spitze seines Buches in Kap. 5 gestellt, so ist die nachherige Weglassung erklärt; ist Kap. 12—26 das ganze ursprüngliche Buch, so steht das Fehlen des Dekalog in hohem Grade befremdlich da [4].

Von besonderer Wichtigkeit aber ist die Vergleichung des Sprachgebrauchs, wie sie in fast abschliefsender Vollständigkeit Kuenen und Dillmann vollzogen haben [5]. Die formelle Übereinstimmung des Abschnitts Kap. 5—11 mit demjenigen Kap. 12—26 ist nach ihr, wie eine Vergleichung der beiden Abschnitten charakteristischen Redewendungen jedem zeigen kann, so grofs, dafs die Verschiedenheit der Verfasser

1) Onderz.[2] § 7, No. 7.
2) Deut. 4, 45—49.
3) S. auch Kayser, JPTh. VII, S. 532.
4) Weitere Punkte vgl. noch Kuen. Ond.[2], § 7, No. 8 u. 9.
5) Kuenen, Onderz.[2], § 7, No. 4 u. 10; Dillmann, NuDtJo., S. 263 f. 292.

geradezu zu einem neuen Probleme würde, dessen Lösung in ungleich gröfsere Schwierigkeiten verwickeln müfste, als die sind, welche die Annahme der Einheit des Verfassers drücken.

Eine andere Frage ist nun freilich, ob Deut. 5—11 zur selben Zeit und in demselben Anlauf wie Deut. 12—26 geschrieben ist, oder nicht. Kuenen, welcher die Einheit des Verfassers entschieden und, wie ich glaube, mit überlegenen Gründen, behauptet, hat dies bestritten [1]. Er ist der Meinung, der Verfasser von Kap. 12—26 habe die Einleitung Kap. 5—11 später und mit Rücksicht auf die damals schon gesammelten Gesetze geschrieben.

Ich kann mich dieser letzteren Ansicht Kuenens nicht anschliefsen. Ein erheblicher Teil der gegen die Verschiedenheit der Verfasser oben geltend gemachten Bedenken scheint mir auch gegen die hier angenommene Verschiedenheit der Abfassungszeiten zu sprechen. Das Fehlen des Zehngebots, dessen Einführung hier wie bei der Ansicht Wellhausens den Charakter der blofsen Nachbesserung tragen würde; das Befremdliche einer erst nachträglich beigefügten Vorrede von solcher Weitschweifigkeit; die durchgehende Übereinstimmung des Ganzen mit der Überschrift des ersten Teiles, welche, wenn ein längerer Zeitraum zwischen der Abfassung beider Teile liegt, ungleich unwahrscheinlicher wird, als bei gleichzeitiger Abfassung: alle diese Momente scheinen Kuenens Vorschlag zurückzuweisen [2].

Kann danach der Abschnitt Deut. 5—26 mit oder ohne die jetzt dazu gehörige Überschrift 4, 45—49 als einheitlich und wohl auch gleichzeitig abgefafstes Ganzes angesehen werden, so dürfen wir in diesem Abschnitt das eigentliche, unter Josia gefundene Deuteronomium erkennen. Wir nennen diesen ursprünglichen Kern des heutigen Deuteronomiums kurzweg D.

Wie verhält sich nun hierzu der Rahmen in Kap. 1—4, 44 und Kap. 27ff.?

Was zuerst die einleitenden Kapitel 1—4, 44 anlangt, so hat man länger schon erkannt, dafs sie nicht genau auf derselben Linie stehen, wie der Kern des Buches. Schon dafs nach ihnen erst die eingehende Überschrift 4, 45—49 folgt, welche die aus Kap. 1ff. jetzt dem Leser längst bekannten Zeit- und Ortsangaben umständlich, als wären sie neu, mitteilt; dafs ferner die eigentliche Gesetzgebung von Kap. 12ff. in Kap. 5—11 schon hinreichend eingeleitet ist; ebenso aber gewisse inhaltliche Verschiedenheiten wiesen unzweideutig darauf hin.

1) Onderz.², § 7, No. 11.

2) Vgl. dazu ferner Dillmann, NuDtJo., S. 263f. 292f.

Aus diesem Sachverhalte, besonders den Differenzen im Inhalte [1] haben Klostermann [2], Hollenberg [3], Wellhausen [4], Valeton [5], Kuenen [6] und andere [7] den Schlufs gezogen, dafs Kap. 1—4 gar nicht D selbst, sondern einen andern Schriftsteller zum Verfasser habe. Bei der grofsen Übereinstimmung des Sprachgebrauchs dieses Abschnittes mit demjenigen von D [8] mufste aber in dem Verfasser unter allen Umständen ein D nahestehender Autor, sei es nun Rd oder ein älterer, der Schule des D angehöriger Mann (D²), erkannt werden.

Die Ansicht Hollenbergs, dafs der Verfasser von Deut. 1—4 mit Rd identisch zu denken sei, stöfst auf das erhebliche Bedenken, dafs dem Inhalte nach Deut. 1—4 den Erzählungsstoff der Bücher Exodus und Numeri voraussetzt [9]. Es hatte daher für einen Redaktor, der das Deuteronomium mit den übrigen Büchern verbinden wollte, keinen Sinn, das hier Erzählte noch einmal — dazu noch in Einzelheiten etwas abweichend — wiederzugeben [10]. Diese Wiedergabe hat vielmehr nur dann einen Zweck, wenn sie als Bestandteil des noch selbständigen Deuteronoms gedacht und verfafst war.

Von dieser Erwägung ausgehend haben die übrigen der genannten Gelehrten Deut. 1—4 einem dem ursprünglichen D geistesverwandten Nachfolger desselben zugeschrieben. In dieser Deutung des Verhältnisses scheinen beide Merkmale von Deut. 1—4: Ähnlichkeit mit D und Verschiedenheit von ihm, ihre befriedigende Erklärung zu finden, besonders da man noch glaubt wahrscheinlich machen zu können, dafs die — doch wieder durch einzelne Verschiedenheiten temperierte — Ähnlichkeit im Sprachgebrauch auf Nachahmung ruhe [11].

Diese Anschauung hat vor der älteren von Knobel, Graf, Kosters, Kleinert u. a. vertretenen, nach welcher D selbst noch, nur kürzere oder längere Zeit nach Abfassung von Deut. 5—26, diese Einleitung seinem Buche vorangestellt habe, einen entschiedenen Vorzug. Denn die mancherlei Verschiedenheiten der beiden Teile bleiben dort ohne Erklärung.

---

1) S. über sie besonders Kuenen O.² § 7, No. 17.
2) StKr. 1871, S 253ff.
3) StKr. 1874, S. 467 ff.
4) JDTh. XXII, S. 460ff.
5) Studiën VI, S. 303 ff.
6) Onderz.², S. 116 ff.
7) Z. B. Reufs, Hist. sainte etc., p. 209sq.; Kayser, JPTh. VII, S. 533.
8) S. besonders Kuenen Ond.² § 17, No. 16; Dillm., NuDtJo., S. 229.
9) Kosters, De historie-beschouwing van den Deuteronomist, p. 32sqq.
10) Kuenen Ond.² § 7, No. 15; Dillmann, NuDtJo, S. 228.
11) Kuenen Ond.² § 7, No. 16.

Trotzdem hat Dillmann jüngst gegen sie energischen Widerspruch erhoben [1]. Er sucht eine ganz neue und eigenartige Lösung der Schwierigkeit. Ausgehend von der eigentümlichen Verschiedenheit der zwei Hauptteile von Deut. 1, 6—4, 43: 1, 6—3, 29 und 4, 1—40, glaubt er zwischen diesen beiden Stücken scheiden zu müssen. Das erste erklärt er für eine geschichtliche Einleitung zum Deuteronomium, die erst von R^d in eine Moserede umgesetzt wurde. Der Grund des Verfahrens des R^d liegt klar. Für ihn hat eine geschichtliche Einleitung zum Deuteronomium, die sich fast ganz an die Erzählung in Exodus und Numeri anschlofs, keinen Sinn mehr. Sie ganz wegfallen zu lassen, fühlte er sich auch nicht berechtigt: so wird sie von ihm in eine einleitende, die historische Situation dem Hörer vor Augen führende Moserede umgestaltet. Natürlich kann Dillmann sich für diese Anschauung in erster Linie auf die grofse sprachliche und sachliche Übereinstimmung dieser Kapitel mit D selbst berufen, eine Instanz, die immer ihr Gewicht behalten wird, während die Mehrzahl der Differenzen sich leicht auf die Rechnung des überarbeitenden R^d setzen lassen [2]. Sachliche Verschiedenheiten, welche sich hieraus nicht erklären lassen, glaubt Dillmann nicht finden zu müssen. — Etwas anders scheint Dillmann die Sachlage beim zweiten Stück 4, 1—40 zu sein. Die hier gegebene paränetische Rede wird auch ihm an dieser Stelle durch die nachfolgende lange Paränese ausgeschlossen. Ihre Versetzung an ihren jetzigen Platz ist ihm das Werk von R^d. Aber die Rede selbst nimmt Dillmann mit Entschiedenheit für D selbst in Anspruch, bei welchem sie ursprünglich unter den Schlufsreden nach Kap. 26 ihre Stelle hatte. Damit erklärt sich in befriedigender Weise auch die Bezeichnung „dieses Gesetz" für das erst nachfolgende Deuteronomium, woran in der jetzigen Kapitelfolge gerechter Anstofs genommen wird [4].

Es läfst sich nicht leugnen, dafs diese Auffassung des Verhältnisses der vier ersten Kapitel zum übrigen Deuteronomium ein in hohem Mafse beachtenswerter Beitrag zur Lösung dieses so verwickelten Problems ist [5]. Ich erkenne unbedingt an, dafs sie nicht allein

1) Die Bücher NuDtJo., S. 228 ff. 599.

2) So besonders auch 2, 14 ff., wodurch sich ihm die Kollision dieser Stelle mit 5, 2 f. und 11, 2 ff. erklärt.

3) Über die Hauptstelle 2, 29 im Verhältnis zu 23, 5 vgl. den Kommentar, aufserdem Graf, Gesch. Büch., S. 18; Kleinert, Das Deuteron. etc., S. 34 181.

4) Deut. 4, 8 u. 5. Vgl. dazu z. B. Wellhausen XXII, S. 462.

5) Die Überschrift 4, 44 ff. mufs bei seiner Behandlung der Sache von Dillmann folgerichtig R^d zugewiesen werden. Sprachlich steht dem nichts im Wege. Vgl. NuDtJo., S. 261.

mindestens denselben Grad von Wahrscheinlichkeit für sich hat, wie die andere, Kap. 1—4 auf D^2 zurückführende Deutung, sondern selbst manche entschiedenen Vorzüge vor derselben besitzt. Hierunter rechne ich besonders die ganz ungezwungene Art, wie sich die grofse Ähnlichkeit der Sprache dieser Kapitel mit derjenigen von D und ihre beiderseitigen relativ kleineren Differenzen einerseits, sowie anderseits die Voranstellung dieser Einleitung vor D erklären. So, wie die Einleitung jetzt lautet, bietet sie auch unter der Annahme der Autorschaft eines D^2 grofse Schwierigkeiten. Denn läfst sich auch allenfalls erkennen, wie ein Nachfolger und zugleich Nachahmer des D dazu kommen konnte, dem Buche seines Vorgängers eine aus Exodus und Numeri zusammengestellte Einleitung (Kap. 1—3) voranzustellen, so wird dagegen für den paränetischen Teil dieser vier Kapitel, also Kap. 4 selbst, der Grund sich schwer finden lassen. Die ermahnende Einführung der Gesetze war ja in Kap. 5—11 zur Genüge gegeben. Neues dagegen wird in Kap. 4 nicht beigebracht. Diese Schwierigkeit drückt, wie mir scheint, die Annahme eines D^2 für Deut. 1—4. War Kap. 4 ein Stück der paränetischen Ausleitung, so befremdet nur seine Stellung an diesem Platze, und sie kann Dillmann befriedigend erklären. Dazu ist auch seine Erklärung der Herkunft von Kap. 1—3 zusagender als die andere. Denn schleppend und unbeholfen ist unleugbar der ganze Gang des heutigen Deuteronomiums von Kap. 1 bis Kap. 11. Sollte jener D^2 nicht auch gefühlt haben, wie schwerfällig vor der langen Einleitungsrede seines Vorbildes seine eigene sich ausnehme? Vielleicht wird ein zukünftiger Gelehrter hieraus den Schlufs ziehen: dafs ebendeshalb 1—4, oder wenigstens 1—3, ursprünglich von D^2 in erzählender Form geschrieben und erst von R^d in die Redeform gebracht sei. Ich selbst schrecke vor der weiteren Verwickelung des Problems zurück. Aber das scheint mir festzustehen, dafs Deut. 1—3 nicht in seiner jetzigen Gestalt verfafst ist. Für einen Autor besteht — darin hat, wie ich glaube, Dillmann recht — nur die Möglichkeit der Annahme, dafs er der grofsen Rede eine erzählende Einleitung voranstellte. Wie die Kapitel jetzt lauten, können sie m. E. nur Werk eines Redaktors sein, der, wollte er den vorgefundenen Bestand nicht allzu sehr schädigen, keine Wahl hatte, als die Erzählung in Rede zu verwandeln. Denn bei der Vereinigung des Deuteronomiums mit dem hier wiedergegebenen Erzählungsstoff in Exodus und Numeri hatte die Erzählung in Deut. 1—3 ihren Sinn als Erzählung verloren.

Noch gesicherter würde die Anschauung Dillmanns, wenn sich der von ihm angetretene Nachweis bestätigen würde, dafs der Verfasser J

und E noch als selbständige Schriften vor sich hatte. Wenn ich mich trotzdem nicht entschliefsen kann, ihr rückhaltlos zuzustimmen, so geschieht es, weil bei allen Vorzügen dieser Deutung das Bedenken einer sachlichen Verschiedenheit einzelner Stellen bestehen bleibt. Aus diesem Grunde scheint mir auch durch Dillmanns Erklärung das Problem noch nicht endgültig gelöst. Man wird, will man nicht auf eine neue Erklärung lossteuern, angesichts der Schwierigkeiten, welche auch die von Kuenen und den andern vertretene Deutung bietet, die Frage offen lassen müssen. Für die geschichtliche Verwertung selbst ist die Frage von untergeordnetem Belange.

Über den Schlufsabschnitt des Deuteronomiums Kap. 27—34 ist nach mancher Richtung schon Übereinstimmung erzielt. Als unter allen Umständen dem Deuteronomium ferneliegend sind der Abschnitt 32, 48—52 [1], sowie Bestandteile aus Kap. 34 [2], ferner das Lied Kap. 32, 1—44 und der Segen Kap. 33, 1—29 [3] anerkannt. Aller Wahrscheinlichkeit nach trifft dies auch für Kap. 31, 14—23 zu [4]. Es bleiben somit von dem 2. Teil des Schlufsabschnittes Kap. 31—34 als nach Inhalt und Sprache deuteronomisch nur noch übrig: Bestandteile von Kap. 34 [5] und die kleinen Abschnitte Deut. 32, 45—47 und 31, 24—30. Für sie, wie für die entschieden deuteronomische Hauptmasse des ersten Teiles, Kap. 27, 1 — 31, 13 mufs nun in derselben Weise wie für Kap. 1—4 die Frage entstehen, ob sie dem D selbst, oder einem seiner Nachfolger zuzuschreiben sind.

Anerkannt ist die Abkunft von D selbst für Deut. 27, 9. 10 und 31, 9—13 [6]. Sie läfst sich aber auch trotz Wellhausens [7] und Kleinerts [8] Widerspruch von Kap. 28 erweisen [9], wenn auch kleinere Zu-

---

1) S. unten § 22.

2) S. unten § 20. 21. 22.

3) S. unten § 21. Widerspruch erheben F. W. Schultz, Deut., S. 649 ff.; Keil, NuDtJo., S. 537 f.

4) S. unten § 21. Über das Verhältnis von V. 14 f. 23 zu V. 16—22 s. Klostermann, StKr. 1871, S. 249 ff. Kuenen Ond.², § 7, No. 20. Dillmann, NuDtJo., S. 388.

5) Es gehören dazu jedenfalls V. 1 f., sowie Teile aus V. 4 (Dillmann aus 5 und 1?) und 6.

6) S. Kuenen Ond.², § 7, Nr. 21; Dillmann, NuDtJo., S. 364. 386 f. Vgl. im im übrigen zu Kap. 27 besonders Kuenen in Theol. Tijdschr. XII, S. 297 ff.

7) JDTh. XXII, S. 461 f. (das ganze Kap. sekundär).

8) Das Deuteronomium etc., S. 205 f. (gröfsere Bestandteile sekundär); vgl. auch Valeton, Studien VII, S. 44 f. und Kayser, JPTh. 1881, S. 530 f.

9) S. Kuenen Ond.². § 7, No. 21; Dillmann, NuDtJo., S. 370. Ebenso Graf, Gesch. Büch., S. 8: Klostermann, Hollenberg.

sätze von R^d in nicht ganz unerheblicher Anzahl der Natur der Sache nach bei dieser Rede nicht ausgeschlossen sind.

Als nicht von D selbst verfaſst sind von den noch übrigen Abschnitten anerkannt: Deut. 27, 1—8. 11—13. 14—26 [1]; sie weisen auf eine im Sinn und der Sprache des D arbeitende Hand.

Zweifelhafter kann der Sachverhalt bei dem Reste: Deut. 28, 69 bis 30, 20 — der groſsen Ermahnungsrede — und den Abschnitten 31, 24—30; 32, 45—47, sowie Kap. 34, soweit es deuteronomisch ist, sein. Daſs mehrere dieser Abschnitte, so besonders die Rede in Kap. 29 f, die Zeichen einer spätern Hand stark an sich tragen, kann keinem Zweifel unterliegen [2]. Es könnte dies sehr wohl R^d sein. Dagegen ist die Möglichkeit, daſs sie der Substanz nach von D stammen [3] nicht a priori abzuweisen. Eine endgültige Antwort, besonders über Abschnitte wie Kap. 34, läſst sich vielleicht überhaupt nicht, jedenfalls nicht an diesem Orte schon, geben. Die Frage hängt mit dem Urteil über D im Buche Josua zusammen. Hat D eine Erzählung besessen — wofür wir oben manche Gründe sprechen sahen — und hat er sie über Kap. 26 fortgesetzt, besonders ins Buch Josua hinein, so ist selbstredend kein Grund, ihm den Bericht über Moses Tod abzusprechen. Ist das nicht der Fall, so ist auch über diese Abschnitte das Urteil gefällt.

2. Die Abfassungszeit von D.

Mag nun bloſs Deut. 4, 44 — Kap. 26 nebst Deut. 28 und den aus Kap. 27 und 31 ausgeschiedenen Bestandteilen, oder Deut. 1—30 — auch hier kleinere Zusätze von R^d abgerechnet — nebst einigen Stücken der folgenden Kapitel und Bestandteilen des Buches Josua den ursprünglichen Inhalt des Deuteronomiums gebildet haben: die uns hier beschäftigende Frage nach der Abfassung dieses D wird hiervon nicht direkt berührt. Erst später bei der Besprechung der deuteronomischen Teile des Buches Josua ergiebt sich vielleicht Gelegenheit, aus dem hier gewonnenen Resultat einen weiteren Schluſs auf den mutmaſslichen Umfang von D zu ziehen.

Das Buch der Könige enthält [4] bekanntlich eine eingehende Er-

---

1) Graf. Gesch. Büch., S. 8. Kayser. Vorexil. Buch, S. 101. Kuenen, Theol. Tijdsch. XII, S. 297 ff. und Ond.[2], § 7, No. 22. Dillmann, NuDtJo., S. 364.

2) Daher Kuenen § 7, No. 20 und 22 sie ebenfalls D^2 zuschreibt.

3) Sie wird von Dillmann, NuDtJo., S. 379. 390 für Kap. 29 f. und 31, 24—30 in Anspruch genommen, wogegen 32, 45—47 (S. 412) D allein zugewiesen wird.

4) Kap. 22 und 23.

zählung über die Auffindung eines Gesetzbuches im Tempel zu Jerusalem. Im 18. Jahr des Königs Josia wird im Tempel ein Buch gefunden. Der Priester Ḥilqia, durch dessen Hände dasselbe läuft, übergiebt es dem königlichen Schreiber Shafan mit dem Bemerken, dies sei „das“ Gesetzbuch. Der König selbst, welcher das Buch sich vorlesen läfst, erschrickt ob der in ihm enthaltenen Drohungen und veranstaltet auf den Rat der Profetin Ḥulda eine Reform des Kultus, deren Grundzüge das Königsbuch mitteilt.

Der Bericht trägt alle Züge der Glaubwürdigkeit; er mag wenig mehr als 50 Jahre nach dem erzählten Ereignisse verfafst sein. Auch kann wohl kein Zweifel bestehen, dafs Ḥilqia, obwohl er den Namen Moses nicht nennt, mit der Bezeichnung: das Gesetzbuch an ein mosaisches [1] Buch dachte.

Man hat — aus naheliegenden Gründen — lange Zeit geglaubt, das hier gefundene Buch sei unser heutiger Pentateuch gewesen [2]. Derselbe, seit Jahrhunderten [3] fertiggestellt, soll, nahm man an, im Lauf der Zeit, besonders unter Josias abgöttischen Vorgängern verloren gegangen sein; das einzige noch übrige Exemplar wurde hier unter Josia im Tempel unter Schutt und Gerümpel vergraben wieder aufgefunden.

Diese Annahme ist aus vielen Gründen unhaltbar. Wir führen die wichtigsten in Kürze auf [4]:

a) Das gefundene Buch wird in einem Tage zweimal nacheinander durchgelesen [5]. Vom Pentateuch in seiner Gesamtheit ist dies undenkbar. Ein mäfsig rasches, das Verständnis noch zulassendes Vorlesen des ganzen Pentateuchs wird nach einer wie ich glaube nicht zu hoch gegriffenen Schätzung $23\frac{1}{2}$ Stunden in Anspruch nehmen. Denkt man sich nur „das Gesetzbuch“ gelesen, also mit Weglassung der historischen Einleitung den Pentateuch von Exod. 19 an — zu welcher Verkürzung man aber keinerlei Recht hat —: so wären auch hierzu immer noch für einmalige Vorlesung $16\frac{2}{3}$ Stunden erforderlich.

1) Reufs, Gesch. d. AT., S. 352.

2) Die älteren und in neuerer Zeit aufser Hengstenberg, Keil u. a. besonders Riehm, Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 98 und Kleinert, Deuteronomium, S. 251 ff.

3) Nach Riehm a. a. O., S. 98 ff. wäre das Deuteronomium erst unter der Regierung des Manasse verfasst uud zum übrigen gekommen. Später erklärte Riehm sich für die Abfassung unter Hizqia. Kleinert nimmt Abfassung unter Samuel an. S. darüber unten S. 55.

4) Vgl. dazu besonders de Wette-Schrader, Einl.[8], S. 323; Reufs, Gesch. d. AT., S. 352 ff.; Kuenen Ond.[2], § 12, No. 1 ff.; Dillmann, NuDtJo, S. 613 f.

5) 2 Kön. 22, 10; 23, 2.

b) Das gefundene Buch wird „Gesetzbuch“ [1] und „Bundesbuch“ [2] genannt. Nun könnte zwar die erstere Bezeichnung an sich wohl den Pentateuch vermuten lassen. Die zweite dagegen schliefst ihn aus. Nie heifst der ganze Pentateuch so, wohl aber einzelne Teile desselben.

c) Ein so spurloses Verlorengehen des ganzen Pentateuchs ist — und gerade je älter und daher bekannter derselbe war, desto mehr — durchaus undenkbar. Konnte auch das eine im Tempel niedergelegte Exemplar allenfalls verschwinden, so mufsten doch in den Kreisen der Priester und der jahvetreuen Israeliten immer noch Exemplare vorhanden sein.

Die zwei ersten der ebengenannten Gründe weisen mit Entschiedenheit auf einen blofsen Teil des Pentateuchs als das unter Josia gefundene Buch. Als solcher hebt sich unter den selbständigen Bestandteilen des grofsen, Moses Namen tragenden Gesetzbuchs ungesucht und fast von selbst das Deuteronomium heraus. Dafs es mit dem Buche Josias eines und dasselbe ist, kann heute kaum mehr im Ernste bezweifelt werden. Wir stellen auch hierfür die wichtigsten Gründe kurz zusammen.

a) Der Name „Bundesbuch“ kann unter den uns heute noch vorhandenen Büchern, soweit wir wissen, nur für das Ex. 24, 7 gemeinte Buch oder aber für das Deuteronomium [3] gebraucht werden. Dem Inhalte nach ist das Bundesbuch des Exodus [4] ausgeschlossen. Die Wahrscheinlichkeit spricht somit für unser Buch. Dazu kommt, dafs der andere dem josianischen Buch beigelegte Name „Gesetzbuch“ im Deuteronomium selbst und aufserhalb desselben der geläufige Name für das letztere ist [5].

b) Der Umfang des Deuteronomiums stimmt zu den Angaben des Königsbuches. Nach dem oben angelegten Mafsstab würde eine einmalige Vorlesung von Deut. 1—34 die Zeit von 4 Stunden 12 Minuten in Anspruch nehmen. Dürfen nun, wenn von D die Rede ist, von dem heutigen Bestande des Buches jedenfalls einige Kapitel abgerechnet werden, so würde sich, falls das Buch Josua keine Reste von D mehr enthält, die Verlesungszeit auf 3—4 Stunden stellen. Nimmt man solche

1) 2 Kön. 22, 8. 11; 23, 24f.
2) 2 Kön. 23, 2f. 21.
3) Vgl. Deut. 26, 17—19; 5, 3; 28, 69.
4) Für dasselbe hat sich ausgesprochen Vatke, Bibl. Theol. I, S. 504ff. 511. S. dagegen Kuenen Ond.², § 12, No. 3. Vatke wiederholt seine Ansicht in seiner Hist. krit. Einl. ins AT. (1886), S. 385.
5) Kuenen Ond.², § 10, No. 24. 25.

Reste an, so würde immerhin noch etwas über 4 Stunden genügt haben, das ganze Buch in mäfsig raschem Tempo einmal zu lesen.

c) Besonders aber zeigt der Inhalt von D, dafs dieses Buch mehr als sonst irgendein Bestandteil des Pentateuch den im Königsbuch gemachten Voraussetzungen entspricht. Ein hervorstechender Charakterzug des im Königsbuch beschriebenen Gesetzes ist: dafs sein Inhalt den König in Schrecken setzte [1]. Vergleicht man hiermit die im Deuteronomium mehrmals [2], besonders aber in Kap. 28 ausgestofsenen Drohungen, welche an Schärfe und Furchtbarkeit alle sonst im Pentateuch enthaltenen Strafdrohungen weit hinter sich lassen, so wächst die Wahrscheinlichkeit für das Buch noch mehr [3].

d) In derselben Linie liegen noch zwei weitere Gründe, und sie erbringen vollends den unumstöfslichen Beweis für die Identität des josianischen Buches mit D. Die nächste Folge des Bekanntwerdens jenes Buches ist eine durchgreifende Reform des Kultus: die Höhen werden abgeschafft, der Opferdienst am Tempel zentralisiert [4], Wahrsager und Zauberer beseitigt [5]. Dahin zielende Vorschriften enthält nur D, dieses aber dafür aufs allerbestimmteste [6].

e) Die weitere Folge des Bekanntwerdens jenes Buches ist eine grofse allgemeine Passahfeier. Von ihr ist vorausgesetzt und ausdrücklich hervorgehoben, dafs sie dem neugefundenen Gesetze gemäfs gehalten werde [7]. Nun passen aber die Einzelheiten der Feier unter allen pentateuchischen Passahgesetzen nur auf das deuteronomische [8].

Das unter Josia gefundene Gesetzbuch ist somit D gewesen. Über das Alter dieses Buches ist hiermit freilich noch nichts gesagt. Nur so viel kann aus dem Bisherigen entnommen werden, dafs der oben S. 53 unter c genannte Beweisgrund auch für die Annahme eines hohen Alters von D nicht gerade sehr günstig ist. Ist es vom Pentateuch in seiner Gesamtheit geradezu undenkbar, dafs er, einmal vorhanden und längst öffentlich anerkannt, so spurlos hätte verschwinden

1) 2 Kön. 22, 13.

2) Vgl. Deut. 6, 15; 8, 19f.; 9, 13; 11, 28.

3) Dies Argument bestreitet Seinecke, Gesch. d. Volk. Israel I, S. 386f., da die Drohungen des Deut. nur hypothetisch seien. Siehe dagegen Kuenen Ond.[2], § 12, No. 3.

4) 2 Kön. 23, 4ff.

5) 2 Kön. 23, 24f.

6) Deut. 12, 8; 18, 9f.; vgl. ferner 13, 1ff. 7ff. 13ff.; 14, 23ff.; 15, 20; 17, 8. 10; 26, 2.

7) 2 Kön. 23, 21f.

8) Deut. 16, 1ff.

können, wie die Erzählung im Königsbuch dies voraussetzt: so ist dies auch bei einem wesentlichen Bestandteil des Ganzen, wenn gleich in vermindertem Grade, der Fall. Dafs einzelne Exemplare des Buches verloren gingen, vermöchte jedermann zu verstehen; dafs aber das Buch in einer Zeit, wo doch der Jahvekult vielfach noch treu bewahrt wurde, in allen Exemplaren und zugleich in den Herzen der Jahvebekenner sollte soweit verloren gegangen sein, dafs niemand mehr seinen Inhalt kannte — ist schwer zu glauben. Denn das Königsbuch behandelt den Fund nicht etwa als etwas Bekanntes, sondern als etwas ganz Neues, bisher oder wenigstens zur Zeit Unbekanntes [1].

Hiermit stimmt es, dafs im Buch selbst liegende Gründe dasselbe als eine verhältnismäfsig junge Schrift ausweisen [2].

Die Sprache des Deuteronomiums hat manche Beziehungen zu derjenigen des 8. und 7. Jahrhunderts, seine Vortragsweise klingt nichts weniger als frisch und ursprünglich: vielfache Wiederholungen, grofse Fülle und eine gewisse Breite der Rede, nicht selten anakoluthische Wendungen sind die Merkmale seines Stils. Sie weisen unverkennbar auf eine schon vorgeschrittene Übung des öffentlichen Schreib- und Redewesens, nicht auf den Anfang einer Litteratur [3]. Dies Argument erhält noch erhebliche Verstärkung durch das unten [4] zu erweisende Abhängigkeitsverhältnis unseres Buches gegenüber anderen Partieen des Hexateuch.

Dasselbe ergiebt der Inhalt des Buches. Auch hier ist zunächst auf die erst zu zeigende Beziehung des D zu J und E, besonders zur letzteren Schrift zu verweisen. Jedoch auch abgesehen hiervon ergeben manche Gründe spätere Abfassungszeit. Das Königsgesetz [5] des D gehört, schon deshalb, weil die thatsächlichen Abwege, in welche die Könige seit Salomo gerieten, darin gerügt sind, der Königszeit [6] an. Dasselbe vom übrigen D loszutrennen [7] ist kein Grund vorhanden [8].

---

1) Vgl. Reufs, Gesch. d. AT., S. 352 f.

2) Gegenüber Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker 1872, welcher bekanntlich die Abfassung unter Samuel zu erweisen suchte, vgl. besonders Riehm, StKr. 1873, S. 165 ff.; Kuenen Ond.², § 12, No. 5.

3) S. Dillmann, NuDtJo., S. 611.

4) S. § 8, Nr. 1.

5) Deut. 17, 14 ff.

6) S. gegenüber Hengstenberg, Keil u. a. besonders Riehm, Gesetzgeb. Mosis, S. 82 f.; Dillmann, NuDtJo., S. 322 f.; Kuenen Ond.², § 12, No. 5.

7) So z. B. Wellhausen XXII, S. 463; Diestel, JPTh. V (1879), S. 286. Etwas anders Kleinert, Deuteron. etc., S. 243.

8) Vgl. Riehm, StKr. 1873, S. 186 f.; Kuenen Ond.², § 7, No. 11; Dillmann, NuDtJo., S. 321 ff.

Das Gesetz über den obersten Gerichtshof [1] setzt voraus, dafs ein solches Appellgericht in Jerusalem schon seit einiger Zeit bestand. Nun erhalten wir weder in der Richter- noch in der frühern Königszeit irgendwelche Notiz über das Bestehen desselben. Wohl aber erfahren wir aus der Chronik [2], dafs Josafat einen solchen Gerichtshof einsetzte. Mit dem häufigen Hinweis auf den Ort, welchen Jahve erwählen werde, kann ferner kaum etwas anderes als der Tempel in Jerusalem gemeint sein [3]. An und für sich ist damit freilich eine weissagende Hindeutung auf das später zu bestimmende Eine Heiligtum möglich. Sieht man aber Wortlaut und Zusammenhang der betreffenden Aussprüche näher an, so gewinnt man den bestimmten Eindruck, dafs dem Verfasser das in diesen allgemeinen Ausdrücken bezeichnete Heiligtum doch aus klarer persönlicher Erfahrung vorschwebt [4].

Sind wir damit schon in die Zeit des Tempels und zwar frühestens unter König Josafat geführt, so nötigt uns der Blick auf die Art, wie dieser Gedanke der Zentralisation des Gottesdienstes in Jerusalem sonst in der israelitischen Litteratur auftritt, mindestens bis auf die Zeit Ḥizqias herabzugreifen. Der Zentralisationsgedanke mufste, ehe er im Gesetz auftreten konnte, erst durch die Profeten vorbereitet und durch den Hinweis auf die Erhabenheit Jerusalems begründet werden. Dies geschieht negativ erst durch die Profeten seit Amos in der Zurückweisung der Höhen, positiv durch Jesaja [5]. Durch Ḥizqia wird die Zentralisation zum erstenmal praktisch zu machen versucht [6]. Es scheint aber beim blofsen Versuche geblieben zu sein [7]. Jedenfalls beruft Ḥizqia sich nicht auf ein Gesetzbuch [8] wie das Deuteronomium, was er, hätte er dasselbe gekannt, gewifs hätte thun müssen. Die Annahme nun, dafs D unter Ḥizqia zwar schon vorhanden, aber noch nicht gefunden war, wird ebenfalls unwahrscheinlich gemacht durch die in dem Buch enthaltene Warnung vor dem Heer des Himmels [9] als

---

1) Deut. 17, 8ff.

2) 2 Chron. 19, 8ff.

3) S. Deut. 12, 5. 11. 14. 18. 21. 26; 14, 23ff.; 15, 20; 16, 2. 6f. 11. 15f.; 17, 8 10; 18, 6; 26, 2f.

4) Vgl. besonders באחד שבטיך Deut. 12, 14 im ganzen Zusammenhang der Rede. Man möchte fast übersetzen: „in dem bekannten Stamm“.

5) Jes. 2, 2f.; 4, 5; 18, 7; 28, 16; 30, 29; 31, 9; 33, 14. 20.

6) 2 Kön. 18, 4. 22; 21, 3.

7) Der Zweifel an der Geschichtlichkeit desselben (Wellhausen, Proleg.², S. 26. 48f) ist unberechtigt. S. Kuenen Ond.², § 11, No. 9.

8) S. Kuenen Ond², § 12, No. 2.

9) Deut. 17, 3f.; 4, 19.

einer besonderen Form des Götzendienstes. Sie weist noch etwas weiter herab, nämlich auf Manasse. Von jener Art des Gottesdienstes [1] erfahren wir zum erstenmal von den Profeten des 7. Jahrhunderts wie Jeremia [2] und Sefanja [3], während das Königsbuch uns geradezu seine Einführung durch Manasse meldet [4].

Es bleibt somit nur noch die Frage, ob das Buch unter Manasse entstanden und bis auf Josia verborgen geblieben ist: oder ob es sofort nach seiner Abfassung proklamiert, also erst unter Josia selbst — dann vielleicht unter Mitwissenschaft und Mitwirkung von Hilqia und wohl auch Shafan, wenn nicht von ihnen selber [5] — verfafst wurde. Beide Ansichten haben ihre Vertreter gefunden [6].

Für die unmittelbare Veröffentlichung nach der Abfassung unter Josia wird geltend gemacht, dafs das Deuteronomium von Anfang an nicht für die Verborgenheit, sondern für die Öffentlichkeit bestimmt war [7] und besonders, dafs bei der anderen Annahme die beteiligten Personen, weil sie nicht zugleich die intellektuellen Urheber der Reform seien, bei der Durchführung derselben die Rolle blofs blinder Werkzeuge spielen [8]. Ich kann diese Gründe nicht für zwingend erkennen. Allerdings läfst sich die Zeit der Verborgenheit des Buches im Tempel nicht bestimmen. Dafs aber doch eine solche und zwar nicht allzu kurz — nicht blofs einige Tage oder Wochen — angenommen werden mufs, scheint mir aus dem Umstand hervorzugehen, dafs dasselbe erst gelegentlich einer baulichen Veränderung im Tempel gefunden wird. Dies setzt ein ganz zufälliges Finden an irgendeinem entlegenen Ort, nicht ein offenes Daliegen im Tempel voraus — andernfalls müfste eine Mystifikation angenommen werden.

Die letztere wird durch den Bericht des Königsbuchs, an dessen Glaubwürdigkeit zu zweifeln kein Grund ist, unbedingt ausgeschlossen.

---

1) Eine unrichtige Deutung desselben bietet Kleinert, Deuter., S 106 ff. Gegenüber der ganzen Beweisführung hinsichtlich der späteren Entstehung des D s. Kleinert, S. 83 ff. und dazu Kuenen Ond.², § 12, No. 5.

2) Jer. 8, 2; 19, 13 f.; 33, 22.

3) Sef. 1, 5.

4) 2 Kön. 21, 3. 5; vgl. 23, 4 f.

5) Z. B. Reufs, Gesch. d. AT., S. 352: „angeblich ein Fund der Priester".

6) Unter Manasse: Ewald (mit Hilfe einer abenteuerlichen Hypothese auf Grund von 28, 68) Riehm (früher), Bleek, Valeton. Unter Josia: Knobel, Graf, Schrader, Reufs, Kuenen, Dillmann — teilweise unter Ablehnung der Mitwirkung Hilqias.

7) Dillmann, NuDtJo., S. 614

8) Kuenen Ond.², § 12, No. 6.

Dazu wird durch das Deuteronomium selbst [1] die Mitwirkung Ḥilqias höchst unwahrscheinlich gemacht. Nun läfst sich unter Josia selbst bei der theokratischen Gesinnung dieses Königs allerdings kein genügendes Motiv der vorläufigen Geheimhaltung des Buches denken. Daher scheint mir am richtigsten doch die Regierung Manasses als Abfassungszeit des D angenommen werden zu müssen.

Der Hergang läfst sich dann am einfachsten folgendermafsen vorstellen. Ein jahvetreuer profetischer Mann unter Manasse schrieb, durch Ḥizqias Reformversuch und Manasses Götzendienst veranlafst, das Buch. In der Not der Zeit und bei der feindseligen Gesinnung des Königs wagte er nicht, es zu veröffentlichen. Er mochte wohl sich selbst und seines Buches Wirkung nicht gefährden. Auf bessere Zeiten hoffend birgt er es im Tempel. Der Verfasser mag die lange Regierung Manasses nicht überlebt haben, sonst wäre er wohl bald nach Josias Thronbesteigung mit dem Buch an die Öffentlichkeit getreten. So scheint es vergessen und erst durch einen günstigen Zufall im 18. Jahr Josias gefunden worden zu sein [2].

Jede Art der Unredlichkeit ist damit von Ḥilqia und Shafan von selbst abgewälzt. Aber auch den Verfasser von D kann dieser ihm oft gemachte Vorwurf [3] nicht im Ernste treffen. Er war sich bewufst, mosaische Gedanken und mosaisches Recht, nur in neuer Einkleidung und Anwendung seinem Volke vorzutragen. Ja noch mehr. Er, der unzweifelhaft profetische Mann, wufste sich vom besonderen Auftrage und der offenbarenden Erleuchtung seines Gottes erfüllt, wenn er das alte mosaische Recht neu einschärfte und manches, was von Mose stammte, oder in seinem Geiste und daher unser seinem Namen im Laufe der Zeit zugefügt war, nach dem Bedürfnis einer vorgeschrittenen und vielfach verderbten Zeit umgestaltete. Haben wir Heutigen, die wir mit unsern modernen Begriffen uns nur schwer und immer dürftig in das Geistesleben jenes Altertums versetzen können,

---

1) Deut. 18, 6—8 und die überhaupt, besonders P gegenüber, verhältnismäfsig dürftige Dotierung der Priester. Vgl. auch die in Deut. 12, 12. 19 geführte Sprache; sie pafst nicht in den Mund eines Priesters in Jerusalem.

2) Noch weiter herabzugehen wie z. B. Vatke, Einl. ins AT., S. 385f. will, ist kein Grund. Die zum Beweis angeführten Stellen erklären sich teilweise anders, teilweise sind sie auf Rechnung von R^d zu setzen. — Für Abfassung von Jeremia sind eingetreten Zunz in ZDMG. XXVII, S. 670ff. und Colenso, The Pentat. and book of Joshua VII, App., p. 85sqq. S. dagegen Kleinert, Deuteron., S. 186ff.; Duhm, Theol. d. Prof., S. 240ff.; Kuenen Ond.², § 10, No. 14; Dillmann, NuDtJo., S. 614.

3) Z. B. noch von Orelli PRE.² XVI, S. 720ff.

das Recht, einen Mann, der den Stempel des wahren gotterfüllten Profeten so unverkennbar an sich trägt, darüber zu meistern? Haben wir das Recht ihm — frommen oder unfrommen — Betrug vorzuwerfen und an seinem göttlichen Auftrag zu zweifeln, vermöge dessen er einem in Abgötterei und falschen Jahvedienst versinkenden Geschlechte die erste theokratische Heldengestalt wieder aufleben läfst und aus den Worten und dem Geiste des gröfsten Gesetzgebers heraus der neuen Zeit ein neues und doch zugleich das alte mosaische Gesetz vorlegt? Was er vortrug, war, das wufste er, Jahves Offenbarung und Moses Sinn. Mose konnte, wollte er auf des Verfassers Zeit sehen, nicht anders reden, als er ihn reden läfst. Darum heifst er in profetischer Einkleidung Mose selbst zu dem vergangenen Geschlechte, aber im Blick auf eine ferne Zukunft, das Wort ergreifen. Aber die Einkleidung hat schon dadurch einen harmlosen, halb poetischen Charakter, dafs sie, fast mit Absicht etwas durchsichtig gehalten, den wahren Sachverhalt je und je durchblicken läfst.

3. Die deuteronomischen Stücke im Buch Josua.

Es erübrigt noch die schwierige Frage nach der Herkunft der deuteronomischen Bestandteile des Buches Josua. Seit längerer Zeit hat man erkannt, dafs dieses Buch gröfsere Partieen enthält, welche nach Sprachgebrauch und Ideenkreis [1] eine überraschende Ähnlichkeit mit D zeigen. Die Ausscheidung derselben vollzieht sich im ersten Teil des Buches (Kap. 1—12) ziemlich leicht und übereinstimmend, wogegen im zweiten Teil (Kap. 13—24) noch wenig Einhelligkeit erzielt ist. Doch läfst sich schon aus der ersten Hälfte der Charakter dieser Bestandteile in seinen wesentlichen Zügen feststellen.

Hollenberg [2] hat in eingehender verdienstlicher Untersuchung zum erstenmal genauer über die Frage gehandelt. Er kommt zu dem Ergebnis, dafs die deuteronomischen Bestandteile des Buches Josua nicht von D selbst, sondern von dem Redaktor, welcher D mit dem übrigen Hexateuch verband (R^d) — und der nach Hollenbergs Ansicht zugleich Deut. 1—4 und 27. 29—31 schrieb — stammen. Ihm hat sich im wesentlichen Wellhausen angeschlossen [3].

Allein gegen einen solchen Redaktor als Verfasser so ausgedehnter

1) Über beides vgl. die eingehende Untersuchung bei Kuenen Ond.², § 7, No. 26: ferner Dillmann, NuDtJo., S. 440.

2) StKr. 1874, S. 462—506.

3) JDTh. XXI, S. 585ff.

Stücke sprechen — abgesehen von der oben [1] erwiesenen Unmöglichkeit der Abfassung von Deut. 1—4 durch R^d — triftige Gründe. Hat auch R^d aller Wahrscheinlichkeit nach erheblich stärker in die ihm vorliegenden Texte eingegriffen und freier mit ihnen gewaltet als R^h, so geht die Thätigkeit des Verfassers dieser Stücke doch weit über die Arbeit eines bloſsen Redaktors hinaus, ja widerspricht ihr teilweise [2]. Es ist daher mit Sicherheit anzunehmen, daſs R^d auch in diesen deuteronomischen Partieen nach Quellen, an welche er sich gebunden erachtete, gearbeitet hat.

Mit Recht hat daher Kuenen [3] für diese Elemente einen selbständigen von R^d zu unterscheidenden Verfasser behauptet. Ihn findet er in einem D^2, dem Verfasser von Deut. 1—4 und 27 ff., nahestehenden Manne oder einigen dieser Art. Von derselben Wahrnehmung einer selbständigen Verfasserthätigkeit ausgehend, will dagegen Dillmann [4], entsprechend seiner zu Deut. 1—4 und 27 ff. eingenommenen Stellung, auch die Grundlage dieser deuteronomischen Bearbeitung des Buches Josua D selbst zuweisen. Aus einer Reihe von Anzeichen zieht er den Schluſs, daſs D sein Werk wie mit einer geschichtlichen Einleitung, so auch mit einer gleichartigen Ausleitung von Anfang an versehen habe und daſs diese letztere über den Tod Moses hinausgehend sich in Kürze auf die Ereignisse unter Josua erstreckt habe.

Die Möglichkeit dieser Annahme Dillmanns wird sich nicht wohl bestreiten lassen. Doch scheinen mir manche Gründe sie in dieser Fassung nicht ganz zu empfehlen. Immerhin ist dabei zuzugeben, daſs gegenüber der Hauptfrage: ob R^d von sich aus oder auf Grund einer Quelle arbeitete, die andere: ob diese Quelle mit D selbst oder D^2 identisch ist, nur untergeordnete Bedeutung beanspruchen kann. Haben wir oben Dillmanns Hypothese über Deut. 1—4 ziemlich gröſsere Wahrscheinlichkeit als derjenigen Kuenens zuerkannt und zugleich die Erwartung, daſs D selbst seinem Werke eine über die Ereignisse vom Horeb bis zum Abschluſs der Gesetzgebung orientierende Einleitung werde vorangeschickt haben, für an sich durchaus annehmbar erachtet: so können wir über die Annahme einer geschichtlichen Ausleitung nicht dasselbe Urteil fällen. Die Gründe sind:

a) Das Deuteronomium ist nicht Geschichtswerk wie die andern

---

1) S. 47.

2) S. besonders über einzelne Widersprüche zwischen den deuteronomischen und andern Abschnitten des Buches Josua Dillmann, NuDtJo, S. 440.

3) Onderzoek², § 7, No. 30. 31.

4) NuDtJo., S. 440. 600.

Bücher, es hat keine selbständige Geschichtschreibung — nicht einmal in der kurzen Weise von P — enthalten. Hatte es den Leser bis zu dem Punkte geführt, wo Mose im Lande Moab redet, so hatte es alles, was ihm nötig scheinen konnte, erreicht. Diese Sätze enthalten keine willkürliche Verfügung über Ds Intentionen, sondern folgen aus dem Verhältnis der beiderseitigen Geschichtsberichte. Derjenige in Deut. 1—4 ist, seinem blofs rekapitulierenden Charakter gemäfs, fast ganz von E (und J) abhängig; die deuteronomische Quelle in Josua hält sich ungleich unabhängiger von E und J. Sie ist nicht blofs orientierender Auszug aus E und J, sondern selbständige Bearbeitung.

b) Der im Königsbuch vorausgesetzte Effekt der Verlesung des D gipfelt in dem Schrecken Josias über die im Buch enthaltenen heftigen Drohungen. Dieser Erfolg rät, wie er gegen den Pentateuch im ganzen als das vorgelesene Buch spricht, entschieden ab, D als mit einer längeren die Josuageschichte behandelnden Erzählung schliefsend zu denken. Schlofs das Buch mit den Flüchen, so konnte der gewifs beabsichtigte und thatsächlich erreichte Erfolg der Erschütterung viel sicherer erwartet werden.

c) Mag auch die Wahrnehmung, dafs der deuteronomische Verfasser in Josua sich mehr an Deut. 1—4 und 27 ff. als an Deut. 5—26 anschliefse [1] zum Teil auf blofs subjektiven Eindrücken beruhen, so lassen sich doch gewisse Unterschiede zwischen D und jenen Josuastücken [2] nicht ganz leugnen. Dies rät zur Annahme eines in der Weise und Sprache des D arbeitenden Verfassers (D^2).

Ob dieser D^2 eine von D^1 verschiedene Person war, oder ob wir unter ihm D^1 selbst, aber als in späterer Zeit sich selbst ergänzend, erkennen dürfen ist schwer zu sagen. Für das letztere würde die grofse sprachliche Ähnlichkeit mit D^1 sprechen [3], während die kleineren sachlichen Differenzen eine eigene Person anzunehmen empfehlen. Unter allen Umständen ist D^2 in Josua dem Bestreben, die von den andern Quellen über Moses Ende hinaus fortgesetzte Geschichte ebenfalls und zwar in der Weise und dem Geiste Ds zu bearbeiten entsprossen. Und aller Wahrscheinlichkeit nach hatte D^1 bei Abfassung des D noch nicht das Bedürfnis zu dieser Arbeit, — mag es nun nach-

1) Hollenberg, StKr. 1874, S. 472 ff.

2) Vgl. Jos. 1, 3—5 mit Deut. 11, 24 und dazu Hollenberg a. a. O., S. 474; Wellhausen XXI, S. 586; Kuenen Ond.², § 7, No. 30; aber auch Dillmann, NuDtJo., S. 443. — Über Jos. 8, 30—35 im Vergleich mit Deut. 27, 1 ff. s. Hollenberg, S. 479 f. und dagegen Kuenen a. a. O.; Dillmann, S. 477 f.

3) Sie macht besonders Dillmann geltend NuDtJo, S. 440.

träglich von ihm selbst oder von einem andern gefühlt worden sein. Das oben noch zurückgehaltene Urteil über die nicht unmittelbar zu D selbst gehörigen deuteronomischen Partieen von Deut. 27ff. ergiebt sich nun von selbst. Sie hingen ursprünglich mit D^2 in Josua als dessen Anfang zusammen und sind von R^d ans Ende des D gesetzt worden.

§ 8.

Die Quellen J und E. Ihr Verhältnis unter sich und zu D.

Wird vom Deuteronomium und den ihm verwandten Stücken abgesehen, so bleiben innerhalb des Hexateuchs die vier ersten Bücher, Genesis bis Numeri, fast vollständig und dazu ein erheblicher Teil des Buches Josua übrig. Dieser ganze Stoff teilt sich zunächst nach leicht zu erkennenden und längst erkannten Merkmalen in zwei grofse Hauptgruppen, die man ihrem allgemeinsten Charakter gemäfs als die „priesterliche“ und die „profetische“ Gruppe bezeichnen kann. Mit der letzteren haben wir es hier zu thun. Dafs auch sie nicht, wie man früher — ihre abweichenden Bestandteile irrtümlicherweise der priesterlichen Gruppe zuweisend — annahm, eine in sich geschlossene Einheit darstellt, ist heutzutage kein Gegenstand der Frage mehr. Sie scheidet sich in zwei Hauptschriften.

Die eine derselben, welche im Gegensatz zu den andern die Urgeschichte erzählenden Quellen schon hier den Gottesnamen Jahve verwendet und ihn später immer beibehält, führt von dieser Eigentümlichkeit den Namen: jahvistische Schrift (J). Die andere gebraucht in der Urgeschichte bis auf Mose durchgehends die Bezeichnung Elohîm für Gott und hält sie auch nach der Offenbarung des Jahvenamens nicht selten [1] fest. Sie führt von diesem Brauche den Namen elohistische Schrift (E). Im Unterschied von der demselben Grundsatze huldigenden Priesterschrift P wurde ihr Verfasser früher, als P fast unwidersprochen für die „Grundschrift“ des Hexateuchs galt, der „jüngere Elohist“ genannt. Heute wird er von vielen lieber der ältere Elohist, oder richtiger kurzweg Elohist genannt. Dillmann hat diese Schrift mit B, die jahvistische mit C, Herm. Schultz umgekehrt die jahvistische mit B, die elohistische hingegen mit C bezeichnet.

1. Verhältnis zum Deuteronomium. Um einen ungefähren

---

1) Dillmann, NuDtJo., S. 617 nimmt an, dafs dies durchgängig geschah und der Jahvename in E auch nach Ex. 3 überall auf redaktioneller Überarbeitung ruhe.

Anhalt für die Altersbestimmung dieser profetischen Stücke zu gewinnen ist es zuerst angezeigt, sie geschlossen ins Auge zu fassen und mit D, dessen Alter wir nun kennen, zu vergleichen.

Der Geschichtsbericht des D (und D', sofern und soweit ein solcher anzunehmen ist) zeigt deutlich die Abhängigkeit dieses Schriftstellers vom profetischen Erzählungsstoff. Wo der Grundstock des Deuteronomiums, Deut. 5—26, auf die ältere Geschichte zu reden kommt — dies ist besonders in Kap. 5, 9 und 10 der Fall —, wird dieselbe mit steter Rücksichtnahme auf jenen Teil der alten Tradition wiedergegeben. Mehrfach zeigt sich eine geradezu wörtliche Übereinstimmung [1]. Auf welcher Seite die in diesem Falle notwendig anzunehmende Abhängigkeit der einen Darstellung von der andern liege, kann dabei keinem Zweifel unterliegen. Denn bei JE, um der Kürze halber die von Wellhausen geschöpfte Bezeichnung zu gebrauchen, besitzen wir eine in zwei Hauptströmen fortlaufende Erzählung, bei D eine vielfach abspringende, bald kurz andeutende, bald breit ausmalende paränetische Rekapitulation. Denselben Charakter weist, und zwar in erhöhtem Mafse, besonders die Einleitung Deut. 1—4 auf. Wird auch vom Verfasser in manchen Punkten von JE abgewichen [2], so ist die Quelle, aus der er das meiste schöpft, doch JE. Was zu ihm nicht stimmt, mag zum Teil freie Ausgestaltung, zum Teil wohl auch aus andern Quellen oder Traditionsschichten entnommen sein. Unter keinen Umständen wird die Abhängigkeit auch dieser deuteronomischen Erzählungsschicht von JE dadurch in Frage gestellt [3]. Die profetische Erzählung ist somit, wie denn auch allgemein anerkannt ist [4], älter als das Deuteronomium.

Von besonderem Interesse ist die weitere, jüngst besonders von Dillmann [5] betonte Erscheinung, dafs das Deuteronomium in der Wiedergabe der älteren in J und E niedergelegten Erzählung die Schrift E in auffallender Weise bevorzugt. Dafs der Verfasser auch J kennt

1) Vgl. Deut. Kap. 5. 9. 10 mit Ex. Kap. 19—24. 32—34, besonders aber Deut. 9, 9 mit Ex. 24, 18: 34, 28. Deut. 9, 10 mit Ex. 31, 18; 32, 16. Deut. 9, 12—14 mit Ex. 32, 7—10 u. a. m.

2) S. Wellhausen, JDTh. XXII, S. 469; Dillmann, NuDtJo, S. 610.

3) Vgl. besonders Deut. 1, 6—19 mit Ex. 18, 13—27 und Num. 11, 11—17. 24—29. Deut. 2, 2—23 mit Num. 20, 14—23; 21, 1 ff. u. a.

4) Vgl. Graf, Gesch. BB., S. 9 ff.: Kosters, Die historie beschouwing van den Deuteronomist etc. (1868): Kayser, Vorexil. Buch, S. 141 ff.; Wellhausen, JDTh. XXII, S. 465 ff.; Kuenen Onderz.², § 9, No 5; Dillmann, NuDtJo., S. 609.

5) NuDtJo., S 609.

und als Quelle benutzt, kann keinem Zweifel unterliegen [1]. Aber er hält sich ungleich mehr an E, und er thut dies in einer Weise, welche erraten läfst, dafs er in einem näheren Verhältnis zu dieser Quelle als zu J stand [2]. Dieses nähere Verhältnis läfst sich kaum erklären, wenn dem Verfasser E und J schon als ineinander gearbeitetes Ganzes vorlag [3]. Es weist vielmehr darauf, dafs er die beiden Bücher noch als selbständige Schriften vor sich hatte und unter ihnen E den Vorzug gab. Hierfür sprechen denn auch einige spezielle Anzeichen [4].

Ist die Geschichte in J und E älter als in D, so darf dasselbe Verhältnis in den gesetzlichen Partieen erwartet werden. Beim Dekalog, welchen bekanntlich beide Bücher enthalten [5], lassen sich zwar auch in JE wie in D spätere den ursprünglichsten Bestand erweiternde Zusätze erkennen [6]; allein trotzdem bietet doch die Formulierung des Zehnwortes in D einige zu derjenigen in JE hinzugekommene Elemente [7], welche die in D überlieferte Form entschieden als die spätere erkennen lassen [8]. Ebenso wird in den Gesetzen des D das Bundesbuch des E [9] vielfach benutzt, also auch vorausgesetzt [10]. In besonderem Mafse gilt dies von den Gesetzen in Deut. 12—20 [11]. Weniger deutlich nachweisbar, aber doch möglicherweise findet dasselbe Verhältnis in dem Abschnitte Deut. 21—25 statt [12]. Auch in dem ersten Teil des D, Deut. 5—11 läfst es sich nachweisen [13]. — Herrscht hierüber Einhelligkeit unter den Gelehrten, so ist dies nicht ganz ebenso der Fall hinsichtlich des in J an Stelle des Bundesbuches stehenden [14]

---

1) Vgl. Deut, 9, 9 — 10, 5 mit Ex. 32—34. Deut. 1, 11 mit Num. 11, 11. 17.

2) Horeb nicht Sinai Deut. 1, 2 und sonst, Emoriter nicht Kenaaniter Deut. 1, 7 und sonst; vgl. weiterhin den Inhalt der Mehrzahl der Parallelen.

3) S. Meyer in ZAW. I, S. 123. Kuenen Onderz.², S. 242 nimmt die Zusammenarbeitung von J und E zu JE in der Zeit zwischen D¹ und D² an.

4) S. die Bemerkungen bei Dillmann, S. 609 über die Zeit des Ex. 18 Erzählten und das Verhältnis von Num. 13f. zu Deut. 1, 20ff.

5) Ex. 20, 2—17 und Deut. 5, 6—18.

6) In Ex. 20, 10. 12. Über Ex. 20, 11 gegenüber von Deut. 5, 14ᵇ. 15 s. Kuenen Ond.², § 9, No. 2.

7) S. Deut. 5, 12. 14. 16. 18.

8) Vgl. Graf, Gesch. BB, S. 19f.

9) Ex. 20, 23 – 23, 33.

10) S. Graf, Gesch. BB, S. 21ff. Kleinert, Das Deuteron., S. 47ff. Kayser, Vorex. Buch, S. 136f. Kuenen Ond.², § 9, No. 3. Dillmann, NuDtJo, S. 604f.

11) S. Graf a. a. O. Kuenen a. a. O.

12) S. Graf a. a. O, S. 24. Kuenen, S. 161. Dillmann, S. 604. Vielleicht lag D eine andere ältere Gesetzessammlung zugrunde.

13) Graf a. a. O., S. 20f.

14) Ex. 34, 10—26.

und einiger andern in diesem Buche vorhandenen gesetzlichen Abschnitte [1]. Dillmann [2] nimmt Abhängigkeit des D von ihnen an, Kuenen [3] giebt dies nur mit grofsem Vorbehalt zu. Der Grund ist die eigentümliche Quellenscheidung Kuenens in diesen Partieen. Hiervon hängt dann auch naturgemäfs das Urteil ab. Darüber jedoch kann kein Zweifel sein: soweit jene Gesetze wirklich J angehören, sind sie auch älter als D; mögen einzelne Teile derselben einer späteren Überarbeitung — für uns R^d — zuzuweisen sein, so können sie immerhin von D abhängig sein.

2. Verhältnis von E und J. Ihre Zusammenarbeitung. Die beiden Schriften E und J behandeln in der Hauptsache denselben Stoff: sie erzählen die Geschichte des heiligen Volkes von den ältesten Zeiten an bis zur Niederlassung in Kena'an. Beide [4] leiteten wohl diese Geschichte Israels ein durch eine Darstellung der ältesten Menschheitsgeschichte bis auf Abraham. Von J besitzen wir auch diese Einleitung noch, bei E ist es nicht sicher, ob uns heute noch Reste von ihr erhalten sind [5]. Begreiflicherweise legt sich bei dieser Gleichheit des Stoffes der beiden Schriften und der Ähnlichkeit der Behandlung, die ihm vielfach von beiden zuteil wird, die Frage nahe: ob nicht die eine dieser Schriften mit Rücksicht auf die andere und unter Benutzung derselben verfafst sei. Es ist notwendig, diese Angelegenheit, die sonst den Schlufs der Erörterung über E und J bilden könnte, schon hier zu behandeln, weil mit dem Urteil über das gegenseitige Verhältnis der beiden Quellen zu einander möglicherweise dasjenige über ihr Alter schon abgegeben ist.

Nöldeke hat jene Frage mit aller Entschiedenheit bejaht [6]. Er glaubt nachweisen zu können, dafs nicht allein E von J gekannt und benützt wurde, sondern dafs sogar J das ihm vorliegende Buch des E geradezu in sein eigenes Buch aufgenommen und mit demselben verarbeitet habe. Ihm hat Wellhausen [7] mit Nachdruck widersprochen. Er tritt den Nachweis an — und man wird zugeben müssen, dafs derselbe erbracht ist —, dafs J und E derartig von einander abweichen, dafs nicht angenommen werden kann, einer der beiden Schriftsteller

---

1) Ex. 13, 3—6; 12, 21—27.

2) NuDtJo., S. 605.

3) Onderz.², § 9, No. 4; nach § 13, No. 21. 29 gehören sie teils dem 7. Jahrhundert, teils dem Ende des 7. oder Anfang des 6. an.

4) Dillmann, NuDtJo., S. 617.

5) S. unten § 12.

6) Unters. z. Kritik d. AT., S. 3f. 23.

7) JDTh. XXI, S. 406ff. 419. 440. 450.

habe das Buch des andern in sein eigenes Werk eingearbeitet. Mit vollem Recht sagt z. B. Wellhausen von Genesis 20ff.: J hätte unter jener Voraussetzung doch „seine eigene Erzählung, die er ja als Autor und Konzipient frei zu gestalten die Macht hatte, mit Rücksicht auf die aufzunehmenden fremden Stücke einrichten müssen, so dafs sie hineinpafsten; aber ganz das Gegenteil ist der Fall“ [1]. Dieselbe Wahrnehmung läfst sich an einer Reihe anderer Punkte, wo die zwei Quellen in heute noch zu erkennender Weise zusammengearbeitet sind, machen [2], am deutlichsten vielleicht innerhalb der Genesis an der Geschichte Josefs, wo die einzelnen unter sich verschiedenen Angaben so enge aneinandertreten und mit solcher Härte aufeinanderstofsen, dafs schon hieraus die Unmöglichkeit dieser eine Zeit lang vielbeliebten Anschauung hervorgeht [3]. Im Buche Exodus verweise ich besonders noch auf die Geschichte der Sinaivorgänge Ex. 19ff., bei welchen dasselbe Resultat sich wiederum mit aller Deutlichkeit ergiebt [4]. Es mufs aus allen diesen Thatsachen der Schlufs gezogen werden, dafs die Zusammenarbeitung von J und E nicht das Werk eines dieser beiden ursprünglichen Autoren selbst, sondern dasjenige eines dritten ist. Derselbe mufs den zwei sich vielfach widersprechenden Quellen schon so objektiv gegenüber gestanden sein, dafs ihm beide gleich wertvoll erscheinen und er — als Redaktor — nur darauf bedacht ist, sie in annehmbarer Weise zu vereinigen, ohne von einer derselben zu viel verloren gehen zu lassen.

Darf somit angenommen werden, dafs J und E einst als eigene — wenn auch damit noch nicht notwendig als von ihren Verfassern selbständig konzipierte — Schriften bestanden haben, so ist freilich weder über die Art der Zusammenarbeitung beider durch einen dritten, noch über die weitere Bestimmung des Verhältnisses der beiden Schriften unter sich eine Übereinstimmung erzielt. Wellhausen, der die Zusammenarbeitung von J und E durch eine dritte Hand zuerst eingehend begründet hat, denkt sich als den Redaktor einen nicht allzu lange nach der Abfassung der zweiten seiner Vorlagen, aber noch vor dem Deuteronomium lebenden Mann. Immerhin war derselbe nach ihm von dem Geiste des Deuteronomiums schon beeinflufst [5]. Er nennt ihn

---

1) JDTh. XXI, S. 406.
2) Z. B. in Gen. 28ff.
3) Gen. 37. 39ff. S. dazu Kuenen Onderz.[2], § 8, No. 26.
4) Man vergleiche die in § 20 und 21 gegebene Analyse der Sinaivorgänge, so wird man an der Unhaltbarkeit jener Annahme nicht zweifeln können.
5) JDTh. XXI, S. 564. Gesch. Isr.[1], S. 372.

als denjenigen, in welchem J und E zusammengefafst sind, JE. Wellhausen gründet die Annahme eines in dieser Weise bestimmten JE auf die von ihm behauptete Thatsache, dafs J und E im Hexateuch überall in einem viel engeren Verhältnis zu einander als zu P stehen, so dafs, wie er glaubt, unmöglich erst der Redaktor, welcher P dem jetzigen Hexateuch einverleibte, J und E mit einander und zugleich mit P verbunden haben könne [1]. Dillmann [2], obwohl er mit der Annahme selbständiger Verfasser sich einverstanden erklärt, widerspricht der Scheidung von JE und R. Der engere Anschlufs des R an J und E als an P ist ihm aus inneren Gründen erklärlich; daneben findet er doch auch Beispiele, wo R den J oder E mit P näher verbunden habe.

Die Entscheidung dieser Frage ist von der Datierung der Quelle P ganz wesentlich mitbedingt. Doch lassen sich auch unabhängig von ihr einige Gesichtspunkte geltend machen. Die manchmal zutage tretende aufserordentlich enge Zusammenschweifsung der beiden Schriften J und E, welche in vielen Fällen eher an einen freien Bearbeiter als an einen blofsen Redaktor denken läfst, stöfst dem Leser am stärksten im Buch Josua auf. Dort sind die Stücke aus J und E mit solchen aus D durch eine tief eingreifende, nicht selten geradezu frei erzählende Hand verwoben [3]. Es läfst sich, wie mir scheint, wenigstens für das Buch Josua der Gedanke wahrscheinlich machen, dafs dieser deuteronomische Redaktor (R^d), derselbe, welcher D bzw. D^2 überarbeitet und mit J und E verbunden hat, auch mit demjenigen identisch zu setzen sei, welcher J und E zusammenarbeitete. Diese Annahme wird durch die weitere Thatsache wesentlich unterstützt, dafs D selbst in seinem anerkannten Kern wie (D^2?) in Deut. 1—4 gar nicht den Eindruck gewinnen läfst, als hätte er J und E schon in Form des Wellhausenschen JE, also als zusammengearbeitete Einheit gekannt. Besonders [4] der Umstand, dafs D in ganz auffallender Weise sich fast nur an die Erzählung von E anschliefst [5], diejenige des J dagegen fast vollkommen ignoriert, macht es wahrscheinlich, dafs ihm nicht die Zusammenarbeitung JE, sondern E für sich als Lieblingsquelle und daneben, aber als von untergeordnetem Wert für ihn, J vorlag. Es ist in manchen Fällen geradezu undenkbar, wie D aus dem schon zusammengearbeiteten Werke sollte nur die Darstellung von E herausgeschält, die von J aber sollte haben zur Seite liegen lassen.

---

1) JDTh. XXI, S. 425. 440. 564. Bleek-Wellhausen, Einl.[4], S. 178.

2) Gen.[5], S. XVIII. NuDtJo., S. 677f.

3) Vgl. Jos. 1f. 3f. Kap. 6 u. a.

4) S. übrigens auch Meyer, ZAW. I, S. 123 Anm.

5) S. oben Nr. 1.

Die nachdeuteronomische Zusammenarbeitung von J und E ist damit mehr als wahrscheinlich. Ist dies aber so, und giebt Wellhausen selbst zu, daſs JE groſse Verwandtschaft mit D aufweise, so sehr, daſs es ihm früher selbst zweifelhaft schien [1], ob man JE vom deuteronomistischen Bearbeiter trennen dürfe: so sehe ich keinen Grund, einen eigenen von R^d verschiedenen JE anzunehmen. JE verdankt den Glauben an seine Existenz — obwohl auch Kuenen ohne dieselbe ihn noch festhält — hauptsächlich der Annahme einer vor dem Erscheinen des Deuteronomiums geschehenen Zusammenfügung von J und E. Fällt sie, so ist die dem R^d zugemutete Aufgabe, J und E zu vereinigen und mit D und bzw. D^2 zu verknüpfen, nicht zu groſs. Auch Dillmann könnte vielleicht mit dieser Lösung eher als mit der von Wellhausen gegebenen sich einverstanden erklären. Denn daſs auch in Genesis, Exodus und Numeri Spuren von R^d sich finden, wenn auch seltener als in Josua, läſst sich wohl nicht bestreiten. Ist also doch noch eine weitere Hand als der letzte R (R^h nenne ich ihn als denjenigen, welcher die Quellen zum jetzigen Hexateuch zusammenarbeitete) thätig gewesen und ist anderseits die Verbindung von J und E oder von J, E und D unter sich eben doch eine viel engere als mit P, so mag auch eine selbständige Verarbeitung dieser Quellen nicht zu den Unmöglichkeiten gehören.

3. Priorität. Noch gröſsere Schwierigkeit bietet die Frage, welcher der beiden Quellen, J oder E, die Priorität der andern gegenüber zukomme. Die Ansichten stehen sich hier schroff gegenüber und die von beiden Seiten geltend gemachten Gründe sind nicht immer so zwingender Art, daſs man sich ihnen ohne näheres Eingehen auf die Sache anschlieſsen könnte.

Die Schwierigkeit, zu einem abschlieſsenden Urteil zu gelangen, mehrt sich noch durch den Umstand, daſs die Einheitlichkeit der beiden Schriften J und E keine absolute ist. So sehr im allgemeinen diese beiden Quellen ein in sich geschlossenes Ganzes darstellen, so lassen sich doch sowohl in J als in E unverkennbar Fälle zeigen, aus welchen die Mitarbeit einer weiteren und wohl meist späteren Hand an dem jetzigen Bestand der Schrift hervorzugehen scheint. Für J hat dies besonders Budde [2], Anregungen Wellhausens folgend, nachzuweisen versucht. Er hat neben J selbst (J^1) wenigstens in der Urgeschichte eine jüngere jahvistische Quelle J^2 und einen beide zusammenarbeitenden

---

1) Gesch. Isr.[1], S. 372.

2) Budde, Die bibl. Urgeschichte 1883.

jahvistischen Redaktor J^3 unterschieden. Den letzteren hat Kuenen [1], im übrigen wichtige Punkte der Scheidung Buddes anerkennend, bestritten. Ebenso hat für E Kuenen selbst eine Reihe späterer Zusätze vermutet. Unsere Stellung zu den Ergebnissen Buddes für Gen. 1—11 wird bei der Darstellung des Zusammenhangs der Schrift J noch näher zu erläutern sein. Ebendort ist auch für einige andere Stellen (z. B. Ex. 4 und Num. 23 f.) die Möglichkeit der Mitwirkung einer weiteren Hand ausgesprochen. Zu den Vermutungen Kuenens wird bei E in § 21 mehrmals Stellung genommen werden. Aber auch wo im jetzigen Bestand der Schrift J und E eine spätere Hand, also ein J^2 und E^2 erkennbar ist, kann immer noch die Frage bestehen, ob hier ein späterer Zusatz oder nur eine spätere Überarbeitung eines ursprünglichen Stückes von J und E vorliege. Das letztere ist vielfach das Wahrscheinlichere, da spätere Zusätze in Fällen, wo die sachlichen und besonders die sprachlichen Merkmale einer Quelle gewahrt sind, immer ihre Bedenken erwecken.

Die oben angeführte Ansicht Nöldekes über die Art der Zusammenarbeitung von J und E knüpft sich, wie aus ihr selbst hervorgeht, an die Voraussetzung, dafs E älter als J sei. Diese früher überhaupt, so auch noch von Schrader und Kayser geteilte Annahme, hat zunächst Wellhausen bestritten. Seiner Ansicht sind eine Reihe anderer Forscher wie H. Schultz [2], Meyer [3], Stade [4], Kuenen u. a. beigetreten.

Die Gründe, welche Wellhausen für seine Anschauung geltend macht [5], sind:

a) J ist noch am wenigsten vom spezifisch profetischen Geiste berührt, wogegen E eine fortgeschrittenere und grundsätzlichere Religiosität erkennen läfst. Beweisend dafür ist die Auffassung des goldnen Kalbs in E, die Darstellung Abrahams als Nabî u. a.

b) Die Gottheit selbst erscheint in J noch urwüchsiger, sie tritt leibhaftig dem Menschen nahe; in E ruft Gott vom Himmel oder offenbart er sich in Träumen.

c) Vorgänge, die in J noch natürlich vermittelt gedacht sind, werden in E auf das Wirken Gottes zurückgeführt.

---

1) Theol. Tijdschr. XVIII, p. 121 sqq.

2) Alttest. Theol.², S. 58.

3) ZAW. I, S. 132. 141 ff.

4) Gesch. Isr. I, S. 58.

5) Besonders Gesch. Isr.¹, S. 370 ff. Die hier gegebene Ausführung ist zwar, so viel ich sehe, nicht in die Prolegomena aufgenommen, aber auch von Wellhausen nirgends als seiner Ansicht nicht mehr entsprechend bezeichnet worden. Jedenfalls hat Kuenen sie (s. nächste Seite) zu der seinigen gemacht.

d) E nähert sich mehr als J dem Deuteronomium und dem Priestercodex.

e) Die Vergleichung einzelner Parallelgeschichten in J und E zeigt die Abhängigkeit des E von J. Am lehrreichsten ist hierfür Gen. 20 gegenüber Gen. 26, 6—11.

Mit diesen Gründen Wellhausens hat Kuenen sich einverstanden erklärt. Er hat aber doch auf der einen Seite zugegeben, dafs die Vergleichung der Parallelerzählungen selbst ein vollkommen sicheres Resultat nicht zutage fördere [1]; auf der anderen Seite hat er zu weit gehende Schlüsse, welche Ed. Meyer [2] und ihm folgend Stade [3] auf die Annahme der Priorität des J vor E gebaut haben, mit Entschiedenheit zurückgewiesen [4]. In der That können weder die von Wellhausen betonten [5], noch die von Kuenen angeführten Beispiele [6] eine schriftstellerische Abhängigkeit des E von J wirklich beweisen. Und wofern einzelne von ihnen eine frühere Gestaltung des Erzählungsstoffes bei J zu belegen scheinen, so stehen ihnen mindestens ebenso viele und gewichtigere Beispiele einer Abhängigkeit des J von E gegenüber. Besonders die Josefsgeschichte des E macht durchaus den Eindruck, dafs wir in ihr die originalere Version, in J dagegen eine Fortbildung besitzen. Auch vom Beginn der Mosegeschichte Ex. 1—5 behauptet dies Dillmann [7] wie mir scheint mit Recht. Dabei wird man zugeben müssen, dafs zwei Erzählungen von so einschneidender Bedeutung gröfseres Gewicht haben als einzelne kleinere Stücke.

Liefern sonach die Parallelerzählungen mindestens kein sicheres Ergebnis hinsichtlich des höheren Alters der einen von beiden Quellen, so sind auch die übrigen von Wellhausen angeführten Gründe nicht mehr so beweiskräftig, als sie unter jener Voraussetzung erscheinen könnten. Sie lassen sich, so weit sie überhaupt mit dem wirklichen Sachverhalt sich decken, auf andere Weise befriedigend erklären. Mit vollem Recht hat dies jüngst Dillmann geltend gemacht [8].

1) Onderz.², § 13, No. 11.

2) a. a. O.

3) Gesch. d. V. Israel I, S. 113ff.

4) Theol. Tijdschr. XVIII, S. 516ff. Onderz.², § 13, No. 13. 14. Vgl. auch die Erwiderung Meyers, ZAW. V, S. 36ff.

5) Über die Parallele zwischen Gen. 20 und 26, 6ff. s. u. § 13, woraus sich ergiebt, dafs eine Abhängigkeit des E von J hieraus nicht gefolgert werden kann. Über das goldene Kalb s. unten § 20 und 21.

6) Gen. 16, 1f. 3—14 gegenüber 21, 22—31; 30, 28—43 gegenüber 31, 4—13 u. a.

7) NuDtJo., S. 628.

8) NuDtJo., S. 630f.

Dillmann giebt zunächst unumwunden zu, dafs J, besonders von der Mosezeit an, manche höchst altertümlichen Erzählungen und Angaben besitze, sowie dafs ihm in manchen Fällen gröfsere Glaubwürdigkeit zukomme als den vom Redaktor bevorzugten Berichten von E und D. Allein er will darin nur den Umstand erkennen, dafs J für die Mose- und Josuazeit andere und teilweise bessere Quellen als E zur Verfügung standen. Das letztere wird man denn auch für einzelne Fälle nicht bestreiten können, während für eine Reihe anderer E unstreitig die genaueren [1] und älteren [2] Nachrichten zur Verfügung stehen.

Hinsichtlich der oben unter b und c genannten Gründe Wellhausens räumt Dillmann das Thatsächliche durchaus ein. Es ist wahr, dafs E eine gröfsere Neigung zur Hervorhebung des Übernatürlichen als J und eine gewisse Scheu vor der Vermenschlichung Gottes besitzt [3]. Allein warum soll aus dieser Eigenart der Denkweise gerade jüngeres Alter gefolgert werden können? Man wird darin Dillmann Recht geben müssen. Die Zurückführung eines Vorgangs auf göttliches Eingreifen verbunden mit verhältnismäfsiger Zurückstellung der natürlichen Mittelursachen ist kein Beweis dafür, dafs dem Verfasser die letzteren unbekannt sind, sondern nur, dafs seinem religiös empfindenden Gemüte das erstere wichtiger ist. Man darf als Analogie vielleicht das Verhältnis geltend machen, in welchem unter den griechischen Geschichtschreibern Herodot und Thukydides zu einander stehen. Hier ist es der frühere und im übrigen noch naiv erzählende Herodot, welcher gegenüber dem menschliche Ursachen aufzeigenden Thukydides überall das göttliche Walten zur Geltung bringt. Sollte dieselbe Eigentümlichkeit bei E Zeichen gröfserer Jugend sein? Und die grofse Neigung des J zur anthropomorphen Darstellung Gottes beweist, besonders angesichts der vielen Anthropomorphismen der Profeten, weit

---

1) Vgl. seine Namen wie Eli'ezer Debora Poṭifar Pitom Pu'a Šifra (Gen. 15, 2; 35, 8; 37, 36. Ex. 1, 11. 15; 17, 12; 24, 14); Daten über alte Grabstätten, Altäre u. dgl. wie Gen. 35, 8. 19f. Jos. 24, 30. 32. 33. Gen. 33, 19f.; 28, 18f. (maṣṣeba). Jos. 4, 9; 5, 3 (?) 24, 26. Num. 21, 9

2) Wird man schon die vielen Namen und Thatsachen, welche E bietet, nicht für Erfindung halten können, so noch weniger altertümliche Mitteilungen und Redensarten aller Art, z. B. Gen. 15, 2; 20, 16 oder Notizen wie Gen. 31, 19ff.; 35, 2ff. (aramäischer Ursprung der Terafim) Ex. 15, 22ff. Jos. 24, 26, s. darüber Dillmann, NuDtJo., S. 619f.

3) Doch sind es im ganzen nur wenige Fälle, wo E die übernatürliche, J die natürliche Wendung bietet (s. Dillmann, NuDtJo., S. 631 ob.), während im übrigen J so gut wie E auf dem Glauben an göttliches Eingreifen besteht.

weniger sein höheres Alter als seine volkstümliche, zwar immer religiös und ethisch durchdrungene, aber weniger theologisch reflektierende Denk- und Redeweise. Auf dieselbe Eigenart kann auch seine Zurücktragung des Jahvekults in das früheste Altertum zurückgeführt werden, falls sie nicht, wie Dillmann lieber will [1], auf bewufster Absicht ruht [2].

Wenn aber aufserdem Wellhausen (s. oben unter a und d) bei E gegenüber J ein gröfseres Berührtsein vom spezifisch profetischen Geiste und infolge davon eine gröfsere Annäherung an das Deuteronomium erkennt, so ruht diese Auffassung allerdings zum Teil auf der von ihm — freilich selbst wieder erst auf Grundlage dieses angenommenen Charakters von J — vollzogenen eigenartigen Ausscheidung von J. Wellhausen und ihm nach die an seine Auffassung sich anschliefsenden Kritiker haben in einer Reihe von Fällen Stellen, die im übrigen nach Inhalt und Form ganz wohl zu J gehören könnten, nur deshalb ihm ab- und JE zugesprochen, weil darin eine stärkere Annäherung an die profetische Rede erkennbar ist. So richtig es nun sein mag, dafs die älteren Quellen unter dem Einflufs einer deuteronomischen Bearbeitung stehen, so wenig ist es doch berechtigt, alle hieran anklingenden Stellen J abzusprechen und auf diese Weise aus J eine vom profetischen Geiste vollkommen unberührte Quelle machen zu wollen. Sie ist das so wenig als E, ja fast noch weniger.

Die Richtigkeit dieses Satzes und damit die Unrichtigkeit jenes vom rein „vorprofetischen" Charakter von J ausgehenden quellenkritischen Grundsatzes geht zur Genüge aus den unbestritten J angehörigen Stellen hervor. Der ganze Aufbau und Gedankenkreis dieser Quelle in der Genesis kann weit eher profetisch als vorprofetisch genannt werden. Die Art und Weise, wie J vom Entstehen und Umsichgreifen der Sünde in der Welt [3], von der Berufung Abrahams und der Heilsaufgabe Israels unter den Völkern [4], vom Glauben und dem göttlichen Ratschlufs [5] und vielen anderen Dingen [6] redet, ist Beweis genug hiefür. Bedenkt man nun, dafs profetische Ideen zwar auch in E keineswegs fehlen, aber doch nicht in demselben Grade das ganze Buch durchdringen, so wird auch nach dieser Richtung hin die Ent-

1) NuDtJo., S. 631.

2) Vgl. Stellen wie Gen. 4, 26; 12, 7f.; 13, 4; 21, 33; 26, 25.

3) Gen. 2—4; 8, 1—6. 21; 9, 22ff.; 11, 1ff.; 19, 1ff.

4) 12, 1—3; 24, 7; 18, 18f.; 27, 29f. Num. 24, 9.

5) Gen. 15, 6 Ex. 4, 1. 5. 8f.; 14, 31. Gen. 3, 15; 5, 29; 8, 21; 9, 25—27; 12, 2f.; 18, 18f.; 28, 14. Num. 24, 17f.

6) S. Dillmann, NuDtJo., S. 629, soweit die dort angeführten Stellen nach unserer Scheidung in § 13 und 20 aus J stammen.

scheidung nicht zugunsten der Priorität von J gegenüber E ausfallen. Auf Grund der Aneinanderhaltung der beiden Schriften läfst sich sonach die Frage nach ihrem relativen Alter jedenfalls nicht im Sinne Wellhausens beantworten. Scheint aber die vielfache Ähnlichkeit des Inhalts die Unabhängigkeit der beiden Schriften von einander, an welche man nach den bisherigen Ergebnissen vielleicht denken könnte, auszuschliefsen, so mufs eher für die Ursprünglichkeit der Quelle E als für diejenige von J gesprochen werden. Dieses vorläufig etwas unbestimmte Resultat wird sich weiterhin, wenn die übrigen Momente, besonders die Herkunft der beiden Schriften, in Betracht gezogen werden können, in noch bestimmterer Gestalt bestätigen.

4. Alter und Herkunft. Es empfiehlt sich gegenüber diesem mehr die eine Meinung ablehnenden als eine andere behauptenden vorläufigen Ergebnis, die Frage nach dem Alter von J und E nun für sich, ohne Hilfe vonseiten der Vergleichung beider Quellen untereinander, anzufassen.

Steht einmal fest, dafs J und E älter sind als D, so mufs der nächste Anhaltspunkt zur Rückdatierung der beiden Schriften in den schriftstellerisch auftretenden Profeten gesucht werden. Die ersten mit Sicherheit zu bestimmenden Profeten dieser Art sind Amos und Hosea im Beginn des 8. Jahrhunderts. Der vergleichende Blick auf sie führt zu dem Ergebnis, dafs beide Schriften älter als jene beiden Profeten sind. Schon im allgemeinen läfst sich erwarten, dafs der profetischen Litteratur die geschichtliche werde vorangegangen sein. Sodann läfst der profetische Ton und die Redeweise bei Amos und besonders bei Hosea entschieden eine vorgeschrittenere Stufe der Profetie erkennen als sie in diesen profetischen Bestandteilen der Tora zutage tritt. Es wird dies freilich mehr empfunden werden müssen, als es sich strikte beweisen läfst. Aber wer beispielsweise in Hosea eine Weile gelesen hat und sodann sich zu J oder E wendet, wird sich diesem Eindruck nicht entziehen können [1]. Endlich finden sich sowohl in Amos als in Hosea Verweisungen auf die ältere in J und E behandelte Geschichte des Volkes, die man, besonders da sie an Zahl über das sonst zu erwartende Mafs hinaus gehen, immerhin weitaus am einfachsten als Citate aus schon vorhandenen Schriften wird zu deuten haben. Einen zwingenden Beweis für die der historischen Anspielung zugrunde liegende schriftliche Vorlage zu erbringen ist freilich schwierig, wenn nicht ein Ding der Unmöglichkeit, so lange nicht geradezu von einem Schriftsteller die citierte Quelle selbst genannt wird. Allein schon die

1) Man achte auf Begriffe wie „huren“, die Verwerfung der Höhen u. dgl.

Thatsache der gerade in diesen Profeten auftretenden öfteren Verweisung auf die Geschichte zeigt den nun im Volksbewufstsein erwachten historischen Trieb. Man darf fast erwarten, dafs, hätte er nicht schon seine Befriedigung gefunden gehabt, Amos und Hosea ihre Anspielungen anders, und zwar eingehender hätten fassen müssen. Sie konnten dann nicht einfach voraussetzen, sie mufsten zugleich erzählen.

So aber spielen Amos und Hosea nur an, thun dies aber um so häufiger. Hosea berührt die Versündigung Israels mit Baʿal Peʿor [1], die Umstände bei der Geburt Jaqobs [2], des Erzvaters Kampf mit Gott [3], seine Flucht nach Mesopotamien und seine dortigen Schicksale [4]. Er nennt Mose einen Profeten [5], wie E ihn mit Vorliebe zeichnet. Amos erwähnt Esaus Charakter [6], er nennt, wie E zu thun pflegt, die Urbewohner Kenaʿans Emoriter [7], wie die Kundschaftergeschichte, so kennt auch er sie als ein starkes und hochgewachsenes Volk [8] und erinnert an die Umkehrung der Städte Sodom und ʿAmora [9]. Manche dieser Berührungen würde, stünde sie für sich allein, nichts besagen. Im Zusammenhang mit den andern vermehrt jede derselben das Gewicht der Beweisführung. Mir selbst liefert eine Bestätigung meiner Meinung der Umstand, dafs die in den Noten vorausgesetzte Quellenscheidung von mir ganz ohne Rücksicht auf diese profetischen Stellen vollzogen wurde [10].

Als Endtermin für die Abfassung beider Schriften ergiebt sich sonach das Jahr 800 oder auch wohl einige Jahre, wenn nicht Jahrzehnte früher. In diese Zeit führt die Schrift J denn auch thatsächlich, wie sich auf Grund der Bestimmung ihrer Herkunft ergiebt.

Als ihre Heimat läfst sie das Reich Juda erkennen. Vergleicht man nemlich die Josefsgeschichte dieser Quelle mit derjenigen in E, so springt als einer der wichtigsten Unterschiede in die Augen, dafs in E

---

1) Hos. 9, 10 vgl. Num. 25, 3 (E).
2) Hos. 12, 4a vgl. Gen. 25, 26a (E).
3) Hos. 12, 4b. 5 vgl. Gen. 32, 25ff. (J).
4) Hos. 12, 13 vgl. Gen. 31, 41 (E); 27, 43 (J und E); 29, 18ff. (E).
5) Hos. 12, 14.
6) Am. 1, 11 vgl. Gen. 27, 40 (J und E).
7) Am. 2, 10.
8) Am. 2, 9 vgl. Num. 13, 27ff. (J und E).
9) Am. 4, 11 vgl. Gen 19, 25 (J).
10) Kuenen Onderz [2], S. 221 will keine Beziehung auf E, sondern nur auf J, Dillmann, NuDtJo., S. 630 keine Bekanntschaft mit J, sondern nur mit E finden. Ich kann mich keiner dieser Auffassungen anschliefsen.

Ruben, in J Juda an der Spitze der Brüder steht [1]. Mag im übrigen die Geschichte Josefs, die ja freilich jederzeit zur Verherrlichung der Nordstämme Efraim und Manasse verwandt werden konnte, noch so sehr nordisraelitischen Ursprung verraten: in der in J vorliegenden Form ist sie durch eine judäische Hand gegangen. Nur diesen Sinn kann die Hervorhebung Judas haben. Dasselbe drückt der von J aufgenommene Segen Jaqobs mit seiner Verherrlichung Judas und seines Königtums und anderseits seiner schroffen Rüge gegen Ruben [2] aus. Ebenso wird man den Sinn von Gen. 38 richtiger damit bezeichnen, dafs man es eine im spezifisch judäischen Interesse geschriebene judäische Stammesgeschichte nennt, als wenn man darin eine bittere Verhöhnung Judas [3] erkennen wollte. Bedeutsam ist ferner, dafs in J Abraham seinen dauernden Aufenthalt bei der alten judäischen Hauptstadt Ḥebron [4] hat [5], wogegen er nach E im Negeb, in der Gegend des auch für die Nordisraeliten in Ehre stehenden Heiligtums Beersheba' mit Vorliebe weilt [6]; weiterhin, dafs in den Sprüchen Bil'ams in J auf das Königtum Davids deutlich Beziehung genommen wird [7]; und endlich [8], dafs in J die Versündigung Israels mit dem goldenen Kalbe — wenngleich sie wohl auch von E nicht verschwiegen war — in besonderer Ausführlichkeit erzählt und mit besonderer Schärfe gerügt ist [9].

Die judäische Abkunft der Schrift J ist mit diesem Nachweis der Bearbeitung nicht weniger ihrer Erzählungen im judäischen Sinn gesichert. Parallelerzählungen im — wie hier voraus genommen werden darf — israelitischen Sinn besitzen wir von Josef und Abraham. Vielleicht ergiebt sich nun, nachdem die Heimat von J erkannt ist, ein noch näheres Urteil über das gegenseitige Verhältnis beider Quellen, als es vorher möglich war. Die Josefsgeschichte zu formulieren und niederzuschreiben, war, da sie zur Verherrlichung des Nordreiches von selbst diente, innerhalb der Nordstämme die erste und natürlichste

1) Gen. 37, 26 ff.; 43, 3 ff.; 44, 16 ff.; 46, 28.

2) Gen. 49, 3 f. 8 ff.

3) S. Reufs, Gesch. d. H. Schr. d. AT., S. 250.

4) Gen. 13, 18; 18, 1.

5) Ähnlich wie in der ebenfalls judäischen Priesterschrift.

6) Zu beachten ist, dafs daneben Abraham auch in J zeitweilig in Betel, Sikem und dem Süden, wie in E vorübergehend in Ḥebron weilt (s. unten § 12 und 13).

7) Num. 24, 17.

8) Für diejenigen, welche Jud. 1 als Bestandteil von J ansehen, müfste auch die Bevorzugung Judas in diesem Kapitel beweisen.

9) Ex. 32. S. näher unten § 20 und 21.

Veranlassung. Schon zum voraus darf die erste Niederschrift derselben im Nordreich und nicht durch J im Süden erwartet werden. Auch abgesehen davon aber ist Ruben der Erstgeborne unter den Jaqobsöhnen. Ihn an die Spitze der Brüder zu stellen ist das Natürliche und von selbst Gegebene. Judas Primat ist später, erst geworden und nie unbestritten anerkannt. Es erhellt: die israelitische Form des E ist die ursprüngliche, die des J ist spätere und beabsichtigte Umarbeitung im judäischen Sinn. — Dasselbe gilt für die Geschichte Abrahams [1]. Wissen wir nun, dafs die in J erzählte Form die judäische ist, so scheint gerade die Festhaltung des Patriarchen bei Ḥebron eine jüngere Fortbildung zu enthalten. E nämlich kennt Ḥebron ebenfalls als Aufenthalt Abrahams, aber er legt keinen Wert darauf. J allein betont Ḥebron, kennt aber auch die andern Örter [2]. Der Aufenthalt Abrahams in der Mitte und dem Süden des Landes scheint hier als das beiden Quellen Gemeinsame das Ursprüngliche, die Betonung Ḥebrons jüngere Fortbildung [3].

Die Behauptung der nordisraelitischen Abkunft [4] von J kann den obigen Gründen gegenüber nicht aufkommen. Denn einzelne für nordisraelitisch geltende Wörter [5] besagen nicht allzu viel. Die Geschichte Josefs und Abrahams aber kommt nach dem Bisherigen für uns nicht mehr in Betracht. Die Thatsache ferner, dafs J so gut wie E die nordisraelitischen Heiligtümer in Ehren hält [6], zeigt nur, dafs in seiner Zeit der Tempel von Jerusalem noch nicht jene überragende Bedeutung gewonnen hatte, dafs nicht auch judäische Schriftsteller und Leser die Heiligkeit jener dem Gesamtvolke noch gemeinsamen Opferstätten hätten anerkennen können. Die zur Erklärung des Charakters von J (und E) durch Kuenen [7] vorgeschlagene Hypothese einer doppelten, zuerst israelitischen, sodann judäischen „Ausgabe“ beider Quellen scheint uns eine unnötige Verwickelung des Problems. In E ist ein doppelter Charakter nicht vorhanden, in J aber erklärt er sich weit einfacher aus der nun ermittelten Abhängigkeit des J von E.

---

1) Gegen Kuenen Onderz.[2], § 13, No. 7.

2) S. oben S. 75, Anm. 6.

3) Unter allen Umständen kann an sich Abraham um Sikem und Beershebaʿ ebenso gut wie um Ḥebron mit besonderem Interesse gedacht sein. Man hat daher auch von dieser Seite kein Recht, Abraham gerade als eigentümlich judäische Figur zu denken.

4) Sie nehmen an Schrader, Reufs, Kuenen.

5) Schrader, Einleit.[8], S. 322f. S. dagegen Dillmann, NuDtJo., S. 627.

6) Kuenen Onderz.[2], § 13, No. 7 und S. 223.

7) Onderz.[2], § 13, No. 25.

Damit läfst sich denn auch des Verfassers Zeit noch etwas näher bestimmen. Steht er nach seinem übrigen Gedankenkreise der erneuten Profetie in Amos und Hosea noch so nahe: die alten Heiligtümer stehen noch in ganz anderer Weise in Geltung als bei jenen Profeten [1]. Die oben geäufserte Vermutung, dafs noch über die Schwelle des 8. Jahrhunderts und in das Ende des 9. hinauf zu greifen sein werde, wird dadurch bestätigt. Weiter hinauf zu gehen hindert der stark profetische Geist, die in manchen Punkten nun doch zu hoher Wahrscheinlichkeit gekommene Abhängigkeit des J von E, sowie der Umstand, dafs die assyrische Weltmacht schon stark in den Gesichtskreis des Verfassers hereinragt [2]. Dies weist auf die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts. Innerhalb derselben können wir wohl bis zu den letzten Jahrzehnten (830—800) herabgehen. Weiter herabzugehen liegt keine Nötigung vor. Denn dafs Jos. 6, 26 in seiner heutigen Formulierung aus J stamme, ist unsicher; unter keinen Umständen braucht die Stelle erst nach der Erfüllung geschrieben zu sein [3]. Ebenso können die letzten Bilʿamsprüche, auch wenn sie von J stammen und nicht etwa späterer Zusatz [4] sind, ganz wohl aus dem seit 850 reichlich motivierten allgemeinen Bewufstsein der drohenden Feindschaft Assurs heraus geschrieben sein. —

Noch einige Jahrzehnte höher führt uns E. Dafs die Erzählungen dieser Quelle Abhängigkeit von J an den Tag legen, haben wir oben nicht bestätigt gefunden. Wohl aber haben wir für einzelne Fälle das Gegenteil sich erweisen sehen. Wenn sich nun, was oben vorausgenommen war, wirklich zeigt, dafs nämlich die Heimat von E im nördlichen Reiche zu suchen ist, so mufs hierdurch schon die Wahrscheinlichkeit der Annahme wachsen, dafs diese Quelle der andern gegenüber die ältere ist.

Die nordisraelitische Abkunft von E darf als gesichert gelten [5]. Denn die eigentliche Stätte der althebräischen Geschichtschreibung kann

---

1) Dillmann, NuDtJo., S. 630 bestreitet dies und glaubt aus diesem Grunde bis vor Hizqia herabgehen zu können. Allein nach Am. 3, 14; 4, 4; 5, 5; 8, 14 und Hos. 4, 15; 9, 15; 10, 5. 15 konnte über Betel und Beersheba' nicht wohl mehr geschrieben werden wie Gen. 12, 8; 28, 16. 13ff.; 21, 33 (26, 23 J?) geschieht — jedenfalls nicht von einem profetischen Manne, auch wenn er betonte, dafs Jahve dort verehrt wurde.

2) Gen. 10, 8—12; 11, 1ff.

3) So Reufs, Gesch. d. HSchr., S. 250; eine andere Erklärung siehe bei Kuenen Onderz.², § 13, No. 15.

4) Was von Num. 24, 23f. jedenfalls anzunehmen ist.

5) S. hierüber besonders Kuenen Onderz.², S. 223ff.

doch nur das Nordreich sein. Hier pulsierte in den ersten Jahrhunderten nach der Reichsspaltung und zu einem grofsen Teile schon vorher das öffentliche Leben des Volkes. Hier wurden gewifs jene Erzählungen von Jaqob-Israel und Josef, aber auch von Abraham und Isaaq, von Mose und Josua zuerst gestaltet. Hat sich J als ihre judäische Form erwiesen, so mufs schon um deswillen E die efraimitische sein. Hier in Efraim hat man sie wohl der Mehrzahl nach zuerst in die bestimmte Form gegossen, welche dann herrschend geworden und meist, wenn auch mit Modifikationen, in J übergegangen ist [1].

Dazu kommt der spezifisch efraimitische Charakter der Erzählung in E selbst, wie er aus der Josefs- [2] und Abrahamsgeschichte [3] und dem Anschlufs der Tradition an jene vorwiegend dem Nordreich angehörigen alten Heiligtümer wie Betel, Sikem, Gilgal, ʿEbal, Maḥanaim, Pnuel sich ergiebt. Weiterhin ist für die efraimitische Abkunft von E besonders bezeichnend, dafs hier [4] geradezu Betel als der Ort genannt ist, wohin man Jahve den Zehnten bringt, sowie dafs in Jaqobs Segen Josef mit seinen Söhnen Efraim und Manasse in hervorragender Weise ausgezeichnet wird [5]; endlich, dafs der Verfasser mit Vorliebe auf das Vorhandensein des Grabes einer hervorragenden Persönlichkeit der alten Heldenzeit wie Josef, Josua, Elʿazar, Debora, Raḥel, hinweist, wenn dasselbe im Gebiete des Nordreichs gezeigt wurde [6].

Die Zeitbestimmung für E wird nach diesen Ergebnissen von selbst anders ausfallen müssen, als sie Wellhausen [7], Kuenen [8] und

---

1) Nur in verhältnismäfsig wenig Fällen hat J eine selbständige und abweichende Erzählung des Hergangs. Es begreift sich daher vollkommen, dafs man die Auffassung, als wäre J die ältere der beiden Quellen neuerdings (Kuenen Onderz.[2], § 13, No. 9) in erster Linie mit dem Nachweis seiner efraimitischen Abkunft zu stützen suchte. So allein könnte seine Priorität Aussicht auf Glauben haben. Aber gerade jener Nachweis wird dem bestimmt judäischen Charakter des J gegenüber auch immer auf Widerspruch stofsen.

2) Vgl. Gen. 37, 22. 29; 42, 22. 37. Hier tritt Ruben an die Spitze der Brüder.

3) S. oben S. 75. Ḥebron spielt in E nur eine untergeordnete Rolle gegenüber der Gegend von Beershebaʿ und Sikem.

4) Gen. 28, 22.

5) Gen. 48, 8 ff., welche Erzählung, wenngleich sie wohl auch J besafs, doch schwerlich in Juda entstanden wäre.

6) Jos. 24, 32; Jos. 24. 30. 33. Gen. 35, 8. 19 f.

7) Gesch. Isr.[1], S. 371 ff.

8) Onderz.[2], § 13, No. 24.

Stade [1] vollzogen haben. Die untere Grenze ist auch hier zunächst mit Hosea und Amos, zugleich aber — nach dem, was über das Verhältnis von E und J nun als höchst wahrscheinlich ermittelt ist, — auch mit dem Auftreten von J gegeben. Hat sich ferner, auch abgesehen von den Citaten jener Profeten, schon bei J mit seiner noch ungetrübten Hochhaltung der alten Lokalheiligtümer ein vor Amos und Hosea liegendes Zeitalter ergeben, so ist dies bei E in noch höherem Mafse der Fall. In noch viel ungezwungenerer und natürlicherer Weise als dies bei J geschieht, werden in E jene alten Stätten wie Betel [2], Beersheba' [3], Sikem [4], Gilgal [5] mit ihren Altären, Maṣṣeben, heiligen Steinen und Bäumen erwähnt und als heilig behandelt. Eine Entweihung derselben zum Götzendienst wird nirgends berührt, nicht einmal in der gelegentlichen Art, wie man sie in J erwähnt zu finden glaubt [6].

Auch von dieser Seite angesehen tritt also E vor J. Damit stimmt denn überein, dafs nichts in E auf einen Niedergang oder Zerfall des Reiches Israel, wie er seit Jerob'am II. begonnen hat, hinweist. Ein Aufblühen der nationalen Geschichtschreibung, wie E es darstellt, setzt schon an sich eine Zeit der Blüte und Machtstellung voraus. Und fehlen auch im allgemeinen Anspielungen politischer Art, so zeigt doch der ganze Ton des E eine gewisse Sättigung des nationalen Gefühls, die Freude an dem Errungenen [7]. In gehobener Weise kommt diese Freude an der Gegenwart in den Bil'amsprüchen des E zum Ausdruck [8].

Dies führt uns erheblich über Jerob'am II., also jedenfalls ins 9. Jahrhundert hinauf. Mit Rücksicht auf den profetischen Geist des Buches hat daher Dillmann die Zeit des Elias und Elisa, also die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts als Zeit des E vorgeschlagen [9]. Man wird mindestens so weit zurückgehen müssen. Ja, wenn es ein Kennzeichen dieses Verfassers ist, dafs er die Höhenheiligtümer Israels noch

1) Gesch. d. Volks Israel I, S, 59.
2) Gen. 28, 18f.; 31, 13; 35, 7.
3) Gen. 21, 31f.; 46, 1f.
4) Gen. 33, 19f.; 35, 4 (E?). Jos. 24, 26.
5) Jos. 5, 3.
6) Dillmann, NuDtJo., S. 630, Nr. 5 a. Ende.
7) Gen. 27, 40 läfst keinerlei Schlüsse zu, da die eine Befreiung Edoms aussagenden Worte sehr wohl späterer Zusatz sein können. Ist das nicht der Fall und gehören die Worte zu E, was ebenfalls unsicher ist, so würden wir in die Zeit nach Joram geführt.
8) Num. 23, 9ff. 21ff.
9) NuDtJo., S. 621.

in einer augenscheinlich durch Götzendienst [1] ungetrübten Gestalt kennt, so möchte man sogar geneigt sein, noch einige Zeit über Elias zurück, sonach in den Beginn des 9. Jahrhunderts (ca. 900) zu gehen [2]. Denn nach dem heftigen Kampfe, welchen Elias gegen die Entweihung des Jahvedienstes durch Vermischung mit dem Baʿalkulte geführt hat, mufste auch E, der doch als Gesinnungsgenosse der Profeten zu denken ist, sich weniger unbefangen äufsern. Darf anderseits die ein- oder ein paarmal in E durchblickende Warnung vor fremden Göttern [3] auf den Kampf des Elias gegen den Baʿal bezogen werden, so könnten wir den Verfasser sehr wohl als Zeitgenossen des Elias oder Elisa uns vorstellen. Doch ist dies unsicher.

Dafs er im allgemeinen dem Zeitalter und Lebenskreise jener Profeten angehörte, ist, nachdem wir einmal E als einen verhältnismäfsig alten Schriftsteller kennen, kaum zu bezweifeln. Denn über Salomo und die Reichsspaltung werden wir unter keinen Umständen zurückgehen dürfen [4]; des Verfassers religiöse Weltanschauung aber ist — wenn auch der Aufbau seiner Erzählung sich nicht in derselben Weise profetisch lehrhaft [5] giebt wie bei J — reich an Gedanken, wie sie nur in echt profetischen Kreisen lebendig sein konnten. Er hält die göttliche Offenbarung, die er in Träumen sich vollziehend denkt, hoch [6]. Er weifs vom göttlichen Gnadenrat zum Heil des Menschen [7]. Ja er nennt Abraham geradezu einen Profeten [8] und behandelt Mose ganz und gar als solchen [9].

Damit stimmt es denn auch, dafs er die Verehrung Jahves im Stierbilde zu Betel und Dan entschieden verurteilt. Ich kann es nicht

---

1) Wenigstens der offiziell und im gröfseren Mafsstabe betriebene Götzendienst kann hier in Frage kommen. Vereinzelter Abfall in heidnischen Naturalismus ist natürlich jederzeit da.

2) Schrader, Einl.[8], S. 318 will sogar bis 975—950 zurückgehen, während Böhmer das 1. Buch Mose, S. 119f. bis Jerobʿam II. herabgreift.

3) Jos. 24, 14ff. Gen. 35, 2—4, letzteres für E nicht ganz gesichert.

4) S. z. B. Deut. 33, 7, welche Worte jedenfalls auf die Reichsspaltung zu deuten sind (vgl. Wellhausen, Prol.[2], S. 296; Stade, Gesch. Isr. I, S. 177; Dillmann, NuDtJo., S. 420), überhaupt aber das unten über das Alter des Sefer ha-jashâr und der übrigen Quellen von E zu Sagende.

5) In stärkerem Mafse tritt dies nur bei der Josefsgeschichte hervor.

6) Gen. 15, 1ff.; 20, 6 (21, 12; 22, 1); 28, 11f.; 31, 10f. 24. 29; 37, 6ff. Gen. 40f. Num. 22, 8ff.

7) Gen. 50, 20.

8) Gen. 20, 7.

9) Deut. 33, 1. Jos. 14, 6 vgl. Ex. 3. Ex. 33, 7ff. Num. 12.

für begründet halten, wenn Dillmann [1] annimmt, ein nordisraelitischer Profet hätte den in Ex. 32 enthaltenen Protest gegen den Stierdienst Jerobʿams nicht verfassen können. Er konnte es nur dann nicht, wenn er entweder kein Bewufstsein von dem darin liegenden Abfall oder nicht den Mut, dasselbe auszusprechen, besafs. Beides ist nicht mit Grund anzunehmen. Legt daher die Quellenscheidung die Beteiligung des E an der Erzählung vom goldenen Kalbe nahe, so werden wir kein Recht haben, aus apriorischen Gründen sie ihm abzusprechen. Ein Recht hierzu besteht um so weniger, als ja doch das Bilderverbot des Dekalog [2], war es etwa nicht schon von E vorgefunden, ihm selbst zufällt. Wer dieses kannte oder schrieb, mufste wohl auch gegen das Stierbild Jerobʿams auftreten, wenn er dies auch als Nordisraelite schonender that als der judäische J.

5. Quellen von E und J. Für die geschichtliche Verwertung der beiden Schriften E und J wäre es von der gröfsten Bedeutung, wenn wir über die Quellen, aus welchen ihre Verfasser geschöpft haben, Genaueres wissen könnten. So gewifs nun anzunehmen ist, dafs sowohl E als J solche Quellen, und zum Teil wohl schon schriftlicher Art, vorgelegen haben, so ist es doch im übrigen nicht allzu viel Sicheres, was sich darüber ermitteln läfst. Manche Differenzen innerhalb J und E, die man jetzt kurzer Hand zur Annahme späterer Nachträge zu E und J verwertet, liefsen sich, wären wir hinsichtlich der Vorlagen besser unterrichtet, auf diese Weise aufhellen. Besser als in J sind wir noch in E beraten. Hier stellt sich die Sache verhältnismäfsig günstig. Teils nämlich werden von E mehrmals ältere Quellen geradezu genannt, teils treten sie sonst in deutlich erkennbarer Weise zutage. Es darf dies zugleich als weiterer gelegentlicher Beweis für das höhere Alter von E gegenüber J angesehen werden. Denn die Tendenz, alte Quellen nur vorzuschützen wird man einem Schriftsteller wie E billigerweise nicht zuschreiben wollen. Schriften, auf welche E sich geradezu beruft als auf Quellen, aus welchen er geschöpft hat, kennen wir wenigstens zwei: das Buch der Kriege Jahves [3] und den Sefer hajāshâr [4].

Unter dem ersteren haben wir ohne Zweifel ein altes, die Heldenzeit Israels mit ihren Kämpfen verherrlichendes Liederbuch zu

---

1) ExLev., S. 332; s. jedoch auch NuDtJo., S. 627.

2) Ex. 20, 4.

3) Num. 21, 14f. und wohl V. 27ff.

4) Jos. 10, 12f.

denken. Dafs die in ihm geschilderten Kämpfe der Heldenzeit nicht die Zeit der Eroberung des Landes, sondern die im 9. Jahrhundert ausgefochtenen Kämpfe Israels mit den Nachbarstämmen zum Gegenstand gehabt haben, wird von E. Meyer [1] und Stade [2] gewifs mit Unrecht behauptet. Schon unsere Festsetzung der Zeit des E macht diese Annahme für uns unmöglich. Aber abgesehen hiervon wäre auch bei der Annahme einer relativ späteren Abfassungszeit für E eine derartige Verwirrung der geschichtlichen Anschauung in Israel, wie jene Hypothese sie voraussetzt, schlechthin undenkbar. E hätte dann, indem er entweder selbst an jener Verwirrung teilnahm oder sie bei seinen Lesern voraussetzte und benützte, Lieder, die im Gedanken an eine so kurz hinter ihm liegende Zeit gesungen waren, auf das Altertum bezogen — ein Prozefs für welchen, von allem andern abgesehen, ein zwischen E und den Liedern angeblich liegender Zeitraum von etwa einem Jahrhundert [3] viel zu kurz ist. Die Leser des E müfsten doch jenes Liederbuch ebenfalls gekannt haben. Es müssen sich wohl unter ihnen auch solche befunden haben, welche den Kämpfen der Zeit ʿOmris durch eigene Jugenderinnerung oder die Erzählung der Väter noch nahe standen. Jedenfalls aber müssen noch Leute existiert haben, welche die angebliche Entstehung und ursprüngliche Verwendung der Sprüche noch kannten. Wie konnte also E eine solche Verwechselung wagen? oder wie hätte sie vor ihm schon entstanden sein können [4]?

Beziehen sich vielmehr die Lieder jenes Buches auf die alte Zeit, so wird man immerhin das Recht haben, ihre Sammlung, mit welcher wohl eine Verbindung der Lieder mit kurzem begleitenden Text Hand in Hand ging, in die Periode Salomos oder Davids zu legen [5]. Die Zeit der nationalen Einigung und Erhebung mufste von selbst an die Kämpfe der alten Zeit erinnern und die Sammlung der aus ihr vorhandenen Heldenlieder nahelegen. Die Lieder selbst sind dann naturgemäfs noch in frühere Zeit [6] zu legen und werden in der Regel den Ereignissen selbst auf dem Fufse gefolgt sein.

Frühestens in die Zeit Davids, weil ein auf ihn zurückgeführtes

---

1) ZAW. I, S. 130f. Vgl. auch unten § 21.

2) ZAW. I, S. 146. Gesch. d. V. Isr. I, S. 50. 117f.

3) S. Stade, Gesch. I, S. 59 (E um 750).

4) Einen weiteren Grund bietet (s. S. 83) die Vergleichung mit dem Sefer ha-jashâr.

5) Reufs, Gesch. d. AT., S. 202.

6) Ewald, Gesch.³ I, S. 99ff.

Lied [1] in ihr sich fand, fällt die Sammlung des anderen Buches. Sein Name ist nicht ganz klarer Bedeutung [2], mochte aber doch am wahrscheinlichsten „das Buch des Braven“ besagen, also auf edle Thaten der besten Söhne Israels gehen [3]. Nach den zwei uns erhaltenen Bruchstücken [4] war es ein nationales Liederbuch ähnlicher Art wie das Buch der Kriege. Schon der Umstand, dafs sein Inhalt zweifellos die Kämpfe der Eroberungszeit mit betraf, wirft ein Licht auf die vorhin bekämpfte Meinung E. Meyers hinsichtlich des Buches der Kriege.

Weiterhin besitzen wir eine Reihe von Bestandteilen der Schrift des E, bei denen der Verfasser zwar nicht geradezu sich darauf beruft, dafs er das hier Erzählte oder Mitgeteilte aus einem von ihm namhaft gemachten Buche geschöpft habe, wohl aber angiebt, was er mitteile, sei in alter oder ältester Zeit, so wie er es biete, im Volksmund oder von bestimmten Personen gesungen, oder auch von Personen, die er nennt, niedergeschrieben worden. Von derartigen Verweisungen auf ältere Zeit lassen jedenfalls die erstere und die letztere Kategorie auf alte, seien es nun mündliche oder schriftliche, Quellen schliefsen.

Der ersteren Kategorie gehören an: das Lied über die Kämpfe im Moabitergebiet [5] und das Brunnenlied [6]; jenes wird man seinem Inhalte nach mit ziemlicher Sicherheit dem Buch der Kriege Jahves zuweisen dürfen. Zur zweiten Klasse gehört das Siegeslied nach dem Durchgang durchs Rote Meer [7] in zwei Formen, einer kürzeren und einer ausgeführten, der Mosespruch beim Aufbruch der Bundeslade in der Wüste [8], sowie der sogen. Segen des Mose [9] und ein heute nicht mehr in der von E überlieferten Form vorhandenes Lied des Mose [10].

---

1) 2 Sam. 1, 18; ob auch 1 Kön. 8, 35 nach LXX, wie Bleek-Wellhausen, Einl., S. 236 glaubt, ist höchst unsicher.

2) Reufs, Gesch. d. AT., S. 202 denkt an den Anfang des ersten Liedes.

3) So die meisten. S. Dillmann, NuDtJo., S. 488.

4) Aufser 2 Sam. 1, 18 stand darin Jos. 10, 12 f.

5) Num. 21, 27—30.

6) Num. 21, 17. 18 a.

7) Ex. 15, 20 f. Dies ist der Anfang der ältesten, Mirjam zugeschriebenen Form des Liedes. Daneben kennt E (vielleicht auch J?) schon eine ausgeführtere, Mose in den Mund gelegte Form des Liedes Ex. 15, 1—19. S. unten § 21 und 23.

8) Num. 10, 35 f.

9) Deut. 33. Der Segen Jaqobs in Gen. 49 wurde viel eher von J als von E aufgenommen. S. unten § 13.

10) S. unten § 21.

Zu der dritten Klasse sind zu rechnen das Bundesbuch samt dem Dekalog [1] und der Bericht über die Amaleqiterschlacht [2].

Dafs in allen diesen Fällen E alte, mündliche oder schriftliche Vorlagen benutzte, kann kaum einem Zweifel unterliegen. In den beiden letztgenannten Fällen ist die Annahme schriftlicher Vorlagen durch die direkte Aussage des E, welche für eine Fiktion zu halten [3] schon die Seltenheit dieses Appells an die schriftliche Vorlage hindern sollte, geboten. In der Mehrzahl der übrigen liegt sie nahe. Die Sprüche aus dem Volksmunde liefen wohl mündlich um; die Lieder mögen zur Zeit des E längst entweder in einer der zwei obengenannten oder in ihnen ähnlichen Sammlungen Eingang gefunden haben. Moses Segen war, wie derjenige des Jaqob in J (Gen. 49), ohne Zweifel ursprünglich ein Schriftstück für sich.

Die Zeit dieser alten Vorlagen zu bestimmen hält schwer. Das Moselied am Roten Meere, vielleicht auch das einst in Deut. 32 gestandene, dürfen wohl am ehesten als dem Sefer ha-jāshâr einverleibt angesehen werden. Das Meerlied weist, wenigstens in seiner ausgeführten Gestalt, jedenfalls auf Kenaʿan, vielleicht sogar auf die Zeit Davids oder Salomos [4]. Die Grundlage des Liedes kann sehr wohl auf die Mosezeit zurückreichen.

Den Jaqobssegen in J legen Wellhausen [5] und Kuenen [6] in die Zeit der Kämpfe zwischen Aram und dem Reiche Efraim im 9. Jahrhundert, Stade [7] in die Zeit Aḥabs. Allein weit mehr Gründe als für späte Abfassung geltend gemacht werden können, sprechen für eine viel frühere, noch der Richterperiode angehörige Zeit [8]. Der Mosesegen hingegen führt jedenfalls über die Reichsspaltung hinaus [9], aber auch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um vieles. Denn die Art, wie sie erwähnt wird, läfst sie als noch frische Wunde erkennen.

---

1) Ex. 20, 1—17 (aufser V. 11 und einzelnen Zusätzen). 18—26. Ex. 21 und 22. Ex. 23, 1—7. 20—22; vgl. Ex. 24, 4. 7.

2) Ex. 17, 8—16; vgl. V. 14.

3) Jülicher, wenigstens bei Ex. 17.

4) V. 13 ff. setzt die Ansiedlung im Lande und V. 17 vielleicht diejenige um das Heiligtum voraus. S. unten § 21.

5) Gesch. Isr.[1], S. 375.

6) Onderz.[2], § 13, No. 16.

7) Gesch. d. V. Isr., S. 150.

8) So nach Ewald und vielen andern Dillmann, Gen.[5], S. 448. Gegen Reufs, Gesch. d. AT., S. 200 (David — Salomo) spricht das noch vorausgesetzte Darniederliegen des Stammes Levi.

9) Wegen Deut. 33, 7 s. oben S. 80.

Man wird daher eher an die Zeit unter Jerobʿam I. [1] als an die unter Jerobʿam II. [2] denken müssen.

Über die Zeit des Dekalogs und Bundesbuchs ist später im Zusammenhang der mosaischen Geschichte näher zu handeln. Hier mufs es genügen festzustellen, dafs E jedenfalls eine schriftliche Vorlage zur Hand hatte [3]; aber auch, dals die uns heute vorliegende Form des Bundesbuches — abgesehen von einzelnen Spuren späterer Überarbeitung [4], wie sie bei einem so grundlegenden Denkmal begreiflich genug ist — ganz wohl erheblich über die Zeit des Königtums hinaufreichen kann. Eine Anspielung auf sie läfst sich nirgends entdecken. Auch im übrigen macht nichts in dem Buche den Eindruck, dafs wir es hier nicht, wie E angiebt, mit einem Denkmal des ältesten Schrifttums der Hebräer zu thun hätten. Nur die Frage kann sich erheben, ob das Bundesbuch die Zeit der Ansäfsigkeit Israels im Lande oder den Wüstenaufenthalt voraussetze. Das erstere wird aus einer Reihe von Andeutungen geschlossen, und wohl mit Recht. Zwar läfst an sich die Hinweisung auf die Ansäfsigkeit in Kenaʿan in der Weise, wie sie im Bundesbuch zutage tritt, die Erklärung zu, dafs der Gesetzgeber, ehe Israel ins Land kam, Vorkehrungen traf, in welchen er die Ansässigkeit voraussetzte. Für unmöglich kann daher jene Annahme nicht erklärt werden. Allein die Art, wie jenes Wohnen in Kenaʿan hier vorausgesetzt und als selbstverständliche Thatsache behandelt ist, läfst doch den unbefangenen Leser die Annahme der Abfassung jener Gesetze in ihrer heutigen Gestalt in Kenaʿan selbst und aus der Praxis des dortigen Lebens heraus als die natürlichere erkennen [5]. Damit wären wir in die Zeit nach dem Eintritt Israels in Kenaʿan gewiesen. Eine nähere Bestimmung über die Abfassung wage ich nicht zu geben. Nur die Meinung, als liefsen sich Berührungen der Profeten des 8. Jahrhunderts mit dem Bundesbuch und Dekalog auf Gleichzeitigkeit ihrer Entstehung deuten [6], scheint mir entschieden Zweifel zu verdienen. Kennt E das Buch als uraltes Schriftstück und führt er es so seinen Lesern vor: so wäre dies Beginnen unbegreiflich gewagt, wenn dasselbe — auch nach Kuenen — kaum einige Jahrzehnte alt war!

---

1) S. de Wette-Schrader, Einl.[8], S. 318 ff.

2) So nach Graf und Bleek Reufs, Gesch. d. AT., § 213. 216. Kuenen Ond.[2], § 13, No. 16. Stade, Gesch. Isr., S. 160.

3) S. oben und bes. Dillmann, ExLev., S. 220 f.

4) Besonders am Ende von Kap. 22 (V. 19—26?) und in Kap. 23 (jedenfalls V. 23 ff.).

5) S. oben § 5.

6) Kuenen Onderz.[2], § 13, No. 20.

Neben den von E ausdrücklich genannten Quellen müssen nun aber noch manche andere ihm zur Verfügung gestanden haben, deren Vorhandensein durch mehrere Anzeichen angedeutet ist. So zählt E die letzten Stationen Israels, ehe es nach Kenaᶜan gelangte, in einem Stück von höchst eigenartiger Schreibweise auf [1], dessen Fortsetzung wir an ganz anderem Orte [2] wiederfinden und das wohl einst in seiner vollständigen Gestalt die Parallele zu dem ausführlicheren uns noch überlieferten [3] Verzeichnis in P bildete. Dafs in der hier benutzten Quelle nicht diese Stationen allein gestanden haben werden, ist ebenso wahrscheinlich, wie es naheliegt, dafs in dem Buche, in welchem E den Bericht über die Amaleqiterschlacht vorfand [4], noch weitere Erlebnisse Israels in ältester Zeit verzeichnet waren. Bedenken wir nun, dafs auch Gen. 14 mit aller Wahrscheinlichkeit auf eine eigene dem E zugebote stehende Vorlage hindeutet, so kann es nicht gewagt erscheinen, wenn wir unser Endurteil über die Schrift E dahin zusammenfassen: E arbeitete in vielen nachweisbaren Fällen nach alten und teilweise ältesten Quellen: auch im übrigen, wo dies nicht mehr erkennbar ist, dürfen wir, wofern nicht zwingende Gründe besonderer Art dagegen sprechen, seine Darstellung als auf älterer mündlicher oder schriftlicher Vorlage ruhend annehmen.

In nicht gleich günstiger Lage scheinen wir uns mit der Schrift J zu befinden. Nur in einem Falle kann mit Sicherheit angenommen werden, dafs J eine Vorlage ausdrücklich nennt [5]. Gemeint ist das dem Dekalog beigegebene, bei J das Bundesbuch vertretende kleine Gesetzbuch [6], welches man fälschlicherweise für den ursprünglichen Dekalog ausgegeben hat [7]. Aufserdem ist es gesichert, dafs J den Dekalog in einer mit derjenigen des E in allem Wesentlichen gleichlautenden und daher vom Redaktor unterdrückten Version besafs, wahrscheinlich oder wenigstens möglich, dafs die ausgeführte Form des Meerliedes [8] von J mitgeteilt war. Weitere direkte Andeutungen von Vorlagen finden sich nicht [9]. Höchstens kann etwa aus dem Zusammenhang von J erschlossen werden, dafs der Verfasser auch den alten Be-

1) Num. 21, 12f. 18b—20.
2) Deut. 10, 6f.
3) Num. 33.
4) Ex. 17, 14.
5) Ex. 34, 27.
6) Ex. 34, 11—26.
7) S. Näheres unter § 20f.
8) Ex. 15, 1—19. S. oben S. 83.
9) Aufser wohl noch Gen. 49, worüber oben S. 83f.

richt über die Amaleqiterschlacht [1] gekannt und benutzt habe. Allein wenn sich früher ergeben hat, dafs J das Buch des E vorgelegen hat und von ihm mehrfach benutzt wurde, so sind seine Mitteilungen, wofern sie sich mit denen des E decken, durch den Charakter dieser Schrift geschützt. Dafs er übrigens mit einer gewissen Freiheit mit dem von E übernommenen Gute schaltete, haben wir oben an Beispielen gesehen und wird in Betracht zu ziehen sein. Auch ist es an sich naheliegend, dafs J aufser E selbst auch dessen Quellen noch, vollständig oder zum Teile, vorgelegen haben. Die alten Lieder und Sprüche z. B. waren gewifs auch in seiner Zeit noch nicht verstummt, die alten Heldenbücher noch nicht verloren. Wo hingegen J von E abweicht, hat der einzelne Fall für sich zu entscheiden. In manchen Fällen dieser Art sprechen deutliche Anzeichen dafür, dafs J aufser den dem E zugebote stehenden selbständig noch manche alte und wertvolle Kunde vorgefunden und seinem Buche einverleibt hat.

§ 9.

Die Priesterschrift.

Werden die bisher behandelten Stücke aus dem heutigen Hexateuch ausgehoben, so bleibt neben den verhältnismäfsig geringen redaktionellen Zusätzen ein grofses in sich zusammenhängendes Schriftstück zurück. Nach Sprachgebrauch und Ideenkreis hebt dasselbe sich deutlich von den übrigen hexateuchischen Quellenschriften ab. Sein eigenartiger, wenig flüssiger, meist in weitschweifigen Wendungen und breiten Wiederholungen sich ergehender Stil [2], seine formelhaften stets wiederkehrenden Redeweisen, die strenge Systematik [3] seines Aufbaus, seine fast überall durchblickende Neigung zu gesetzgeberischen Exkursen [4] und manche anderen Kennzeichen haben es ermöglicht, dafs die Bestandteile dieses Buches sicherer als diejenigen irgendeiner andern Hexateuchquelle ausgeschieden werden können. Es herrscht über seinen

---

1) Ex. 17, 8ff.

2) S. näher über seine Rede- und Erzählungsweise Dillmann, NuDtJo., S. 648f. 663.

3) S. darüber besonders bei Nöldeke in der sofort zu nennenden Abhandlung.

4) Vgl. u. a. Wurster, Zur Charakteristik und Gesch. des Priestercodex etc. in ZAW. IV, S. 111ff.

Umfang fast vollständige Übereinstimmung [1]. Früher auf Grund der Annahme seines hohen Alters als die „Grundschrift“ des Hexateuchs bezeichnet, wird das Buch jetzt richtiger die Priesterschrift (P), von Wellhausen Priestercodex (PC), genannt. Die Berechtigung zu dieser Benennung ist in dem überall in die Augen springenden Charakter [2] des Buches unzweideutig gegeben, wogegen die Bezeichnung „Grundschrift“ heutzutage höchstens in dem Sinne auf allgemeine Anerkennung rechnen könnte, als die Zusammenfügung des Hexateuchs aus den einzelnen Schriften durch den Redaktor so vollzogen wurde, dafs fast überall der Gedankengang von P zugrunde gelegt und die übrigen Schriften, wo dies irgend anging, demselben gemäfs eingefügt wurden.

Eine vollkommene Einheit im Sinne einer uno tenore von demselben Verfasser konzipierten und niedergeschriebenen Schrift stellt freilich auch dieses Buch, trotz der im grofsen ganzen so deutlich heraustretenden Merkmale, welche seine Bestandteile unter sich zusammenschliefsen, nicht dar. Eine Anzahl von Stücken, welche zunächst nach ihren Merkmalen dem allgemeinen Rahmen der Priesterschrift zugehören, scheiden sich bei genauerer Besichtigung doch wieder vom eigentlichen Bestande von P aus. Teils ist dies in der Weise der Fall, dafs der Verfasser des grofsen geschichtlich-gesetzlichen Werkes P ältere — gesetzliche — Stücke schon vorfand und sie, mit gröfseren oder geringeren Modifikationen, seinem Werke einverleibte. Teils jedoch geschah es auch so, dafs nach Abfassung des Hauptwerkes P auf Grund jener älteren Gesetze, noch mancherlei Zusätze — wiederum vorwiegend gesetzlicher Art — von einer späteren, aber im Sinne und in der Sprache des P arbeitenden Hand, beigefügt wurden. Bei dem wesentlich gleichartigen Charakter aller drei Stufen des Gesamtwerkes hat man für alle drei die Bezeichnung P festgehalten und jene ältere Grundlage P^1, das Hauptwerk, die priesterliche Geschichtserzählung von der Schöpfung bis zur Ansiedelung in Kenaʿan enthaltend, P^2, die späteren Zusätze P^3 genannt.

Das Prinzip ist ohne Zweifel richtig. Denn es liegt in der Natur der Sache und ist aus manchen Kennzeichen erweisbar, dafs die Abfassung des grofsen Gesetzwerkes sich in einigen Stufen vollzog. Die

---

1) Besonders seit Nöldekes Schrift, Untersuchungen zur Kritik des AT. 1869 I. Die sogen. Grundschrift des Pentateuchs. Vgl. ferner besonders Kuenen Ond.², § 6; Dillmann, NuDtJo., S. 634 ff. und die nachfolgende Ausscheidung des Erzählungsstoffes von P in § 14 und 22.

2) S. über denselben Kuenen Ond.², § 5, S. 54. § 6, S. 72 f.; Dillmann, NuDtJo., S. 652 f.

Ausscheidung derselben ist jedoch noch nicht übereinstimmend gelungen. Um Ausscheidung der Grundlage P[1], besonders in Lev. 17—26 haben unter den Neueren hauptsächlich Kayser [1], Wellhausen [2] und Horst [3] sich bemüht. Ich selbst habe versucht, die Spuren früherer Bestandteile der Priesterschrift auch aufserhalb jenes Gesetzcorpus zu verfolgen [4]. Kuenen [5] und Dillmann [6] haben sodann jüngst gröfsere Stücke für dem P[2] schon vorliegend erklärt. Spätere Bestandteile (P[3]) haben besonders Wellhausen [7] und Kuenen [8] namhaft gemacht, jedoch unter teilweisem Widerspruch Dillmanns [9]. Für uns ist diese im übrigen rein litterarische Frage nur insofern von Belang, als sie etwa Anhaltspunkte für die Datierung der eigentlichen Priesterschrift (Kuenens P[2]), und damit indirekt auch ihrer älteren und jüngeren Einsätze bietet.

Auf diesem Punkte, der Zeitbestimmung von P, drängt sich denn auch das Interesse an dieser Schrift im höchsten Mafse zusammen. Früher durch die fast unbestritten anerkannte Annahme der Abfassung der „Grundschrift" in der frühen Königszeit scheinbar gelöst, ist diese Frage in neuerer Zeit durch K. H. Graf wieder in Flufs gekommen. Ja durch Wellhausens Geschichte Israels ist sie im letzten Jahrzehnt geradezu in den Vordergrund der Erörterungen gerückt und zur brennenden Frage der Geschichtschreibung des Volkes Israel, ja der ganzen alttestamentlichen Wissenschaft erhoben worden. Eine endgültige oder wenigstens allseitig anerkannte Lösung hat sie auch jetzt noch nicht gefunden.

Es ist bekannt, wie nach dem Vorgange von Reufs und Vatke zunächst Graf und Kayser, sodann aber besonders Kuenen und Wellhausen die Ansicht geltend gemacht haben [10], dafs die Priesterschrift nicht am Anfang des hexateuchischen Schrifttums, sondern am Ende desselben stehe und in ihren Anfängen der exilischen, in der Hauptsache aber der nachexilischen Zeit entstamme. Ezra hat nach dieser — der sogenannten Grafschen — Hypothese im priesterlichen Gesetz-

1) Das vorexil. Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterung, S. 64ff.
2) JDTh. XXII, S. 422ff.
3) Levit. 17—26 und Hezekiel 1881.
4) ThStW. II, 160—162. 44f.; III, 263f. Näheres s. unten S. 108, Anm. 4.
5) Onderz.[2], § 6.
6) NuDtJo., S. 637f. 639ff.
7) JDTh. XXII, S. 407ff. passim.
8) Onderz.[2], § 6.
9) NuDtJo., S. 641ff. 672ff.
10) S. die Übersicht über den Gang der Kritik oben § 6.

buch dem aus Babylonien zurückgekehrten Volke nicht ein früher schon vorhandenes, sondern ein eben erst neu entstandenes Schriftstück übergeben.

Man hat, besonders beim ersten Auftreten dieser Hypothese, aber auch bei ihrer Wiederaufnahme durch Graf und Wellhausen, vielfach in ihr nichts anderes als ein haltloses Luftgebilde leichtfertiger Hyperkritik gesehen. Heute ist dieses Urteil nicht mehr möglich. Nach der vielfach glänzenden Verteidigung, immer aber eingehenden Begründung, welche sie besonders durch Wellhausen und Kuenen erfahren hat, wird ein besonnenes Urteil zugeben müssen, dafs es wirkliche und teilweise schwerwiegende Gründe sind, welche für jene Anschauung ins Feld geführt werden. Vor allem ist es die Geschlossenheit und Rundung des Bildes von der israelitischen Religionsgeschichte, wie sie durch diese Anschauung über die Abfassung des Priestercodex gewonnen zu werden scheint, welche auf viele einen bestechenden Einflufs auszuüben imstande ist. Die strenge Scheidung der Perioden, welche durch sie ermöglicht wird; die ebenmäfsig fortschreitende Entwickelung des Geschichtsverlaufes, wie sie unter diesem Gesichtswinkel vor uns auftaucht; die einfache Erklärung der künstlichen Systematik und des vielfach nicht mehr streng geschichtlichen Idealbildes in P, wie sie durch jene Annahme geboten wird — geben in der That zu denken.

Wenn ich trotzdem auch jetzt, nach erneuter Prüfung aller in Frage kommenden Instanzen, jener Annahme nicht glaube zustimmen zu können, so geschieht es, weil überwiegende Gründe mir den Eindruck nahelegen, als wäre jenes den ersten Blick blendende Bild einer in sich befriedigenden Entwickelung, ja eines natürlich sich ergebenden und wie von selbst wachsenden Aufbaus der israelitischen Geschichte doch ein Trugbild, mehr bestrickenden Schein als dauernde Wahrheit enthaltend.

1. Einmal nämlich erweckt die ganze Methode, mit Hilfe welcher jene Schlüsse gewonnen werden, ein gewisses Mifstrauen [1]. Alle Vertreter der Grafschen Hypothese haben seit Graf selbst sich in erster Linie auf die in P zutage tretenden gottesdienstlichen Verhältnisse und Gebräuche im Vergleich mit den im übrigen Hexateuch sowie im übrigen Alten Testament vorhandenen berufen. Das sprachliche und litterarische Moment ist diesem kultischen gegenüber stets im Hintergrund gestanden und lieferte mehr nur die nachträgliche Bestätigung [2]

1) Vgl. mit Rücksicht auf Wellhausen meine eingehende Erörterung dieses Punktes in ThStW. II (1881), S. 150ff., auch S. 40.

2) Kayser, Vorex. Buch, S. 3: „das rechts- und kultgeschichtliche Resultat mufs sich am litterarhistorischen erproben“.

des von dort aus gewonnenen Resultates. Man wird dies der Lage der Sache nach nur natürlich finden können. Das Resultat selbst wird in der Weise erzielt. Mehrfach werden in P Institutionen als schon bestehend vorausgesetzt, welche thatsächlich erst nach dem Exil zu unbestrittener Anerkennung gekommen sind. Da P sie als schon bestehend voraussetzt, so — wird geschlossen — kann diese Schrift erst nach dem Exil, jedenfalls erst zu einer Zeit, da jene Einrichtungen zu Recht bestanden, niedergeschrieben sein.

Diese Methode der Beweisführung könnte nun zutreffend erscheinen, wenn es sich bei P um ein historisches Dokument im gewöhnlichen Sinne handeln würde. Ein Dokument dieser Art, das ohne weiteres als Geschichtsquelle für die zur Zeit seiner Abfassung bestehenden Zustände gelten könnte, ist P nicht.

Die Vertreter jener Anschauung sind denn auch ausnahmslos der Überzeugung, dafs wir in P nicht ein streng historisches Denkmal seiner Zeit vor uns haben. Es kann sich für sie nur darum handeln, ob P eine tendenziös erfundene und in die Urzeit zurückgetragene Fiktion oder ein im guten Glauben an das den Priestern zustehende Recht hierzu entworfenes Idealbild ist. In beiden Fällen ist jenes Ergebnis vorschnell gewonnen. Besonnene Kritik kann aus jenem Thatbestande nur erschliefsen, dafs P zu einer Zeit entstanden ist, als jene Forderungen gestellt wurden, nicht als sie durchgeführt waren. Denn gehört es zur schriftstellerischen Eigenart von P, das von ihm Erstrebte als in der Zeit Moses bestehend darzustellen, so kann unmöglich aus einer in P als bestehend geschilderten Einrichtung auf ihr wirkliches Bestehen, sondern augenscheinlich nur auf ihr Erstrebt- und Gefordertwerden durch P geschlossen werden.

2. Die ganze Theorie fufst auf der Voraussetzung gradliniger[1] Entwickelung des israelitischen Volkslebens und seiner religiösen Institutionen. Es ist aber mindestens unerwiesen, thatsächlich aber in hohem Grade unwahrscheinlich, dafs die ganze Geschichte Israels nach diesem Mafsstabe gemessen werden kann. Näher ist hier der Sachverhalt dieser. Deuteronomium und Priesterschrift sind gesetzgeberische Programme, jedes in seiner Art. Nun ist es in die Augen springend, wie P in einer Reihe von Fällen einen Fortschritt gegenüber von D,

1) S. übrigens Stade in Theol. Litt. Zeit. 1887, Nr. 9. Allein wenn E, J und D in anderer Weise mit der profetischen Litteratur verglichen werden als P, so ruht dies nicht auf Inkonsequenz, sondern auf der Thatsache, dafs es sich hier um eine priesterliche, profetischen Kreisen und Gedanken fernstehende Schrift handelt.

eine weitergehende Stufe der Entwickelung, darstellt. Hieraus wird in der Regel die Priorität des D vor P erschlossen. Dieser Schlufs mag in manchen Fällen richtig sein und wird von uns vollzogen werden, wofern anderweitige Gründe ihn zulassen oder erheischen. An und für sich und für alle Fälle ist er jedoch nicht berechtigt. Er wäre dies nur, wenn P und D Gesetzgeber genau derselben Art und Tendenz wären. Dies sind sie nicht. Ihre Gesichtspunkte und Verhältnisse sind durchaus verschiedenartig. P ist ein priesterlicher, in priesterlichem Interesse schreibender, D ein profetischer, im allgemein volkstümlichen Interesse darstellender Schriftsteller. Ebendaher könnte es nicht befremden, wenn P in einer Reihe von Fällen gleichzeitig mit D oder schon vor ihm weitergehende Forderungen nach der Seite des priesterlichen Interesses hin stellte, als jener thut [1]. Die Annahme einer nachdeuteronomischen Zeit für P aus allen Fällen jener Art ist daher abermals ein zu weit gehender Schlufs.

3. In sehr ausgiebiger Weise wird bei Erzielung des Resultates der Grafschen Hypothese von dem argumentum e silentio Gebrauch gemacht. In der That bieten D und die vorexilischen Profeten eine Reihe von Gelegenheiten, bei denen P, wäre es schon öffentlich anerkanntes und zu Recht bestehendes Gesetzbuch gewesen, unbedingt hätte genannt oder doch berücksichtigt werden müssen. Ist dies mehrfach nicht der Fall, so scheint sich der Schlufs auf die nachexilische Abfassung von P von selbst zu ergeben, um so mehr als die nachexilischen Profeten und Schriftsteller plötzlich in auffallender Weise auf P Rücksicht nehmen. Allein auch dieser Schlufs wird mindestens fraglich, sobald man in Betracht zieht, wie P seinem ganzen Charakter nach ursprünglich nicht eine öffentliche Kirchenordnung, sondern — wenn auch nicht eine reine Privatschrift, so doch — ein internes priesterliches Programm darstellt, das lange um die Anerkennung ringen konnte, bis die Gunst der Zeiten ihm dazu verhalf. Geschah das letztere anerkanntermafsen nach dem Exil, so ist doch die Nichterwähnung des Buches, ebenso wie seine oben besprochene Nichtbefolgung in früherer Zeit, entfernt noch kein zwingender Beleg für die erst nachexilische Abfassung. Die Nichterwähnung der Priesterschrift an Stellen, wo ihre Erwähnung erwartet werden könnte, läfst neben dem Schlufs auf das Nichtvorhandensein zwei weitere Schlüsse zu, welche nicht zum voraus als unberechtigt zurückgewiesen werden dürfen. Es läfst sich sowohl denken, dafs P, auch wenn es vorhanden war, den profetischen

1) S. auch meine Ausführungen in ThStW. II, S. 37 und Baudissin, Der heutige Stand der alttest. Wissensch., S. 50f.

Schriftstellern unbekannt war, als auch, dafs die priesterliche Schrift ihnen zwar bekannt, aber von ihnen nicht anerkannt war. In beiden Fällen hatten sie keinerlei Grund, auf P als ein zu Recht bestehendes öffentliches Gesetzbuch Rücksicht zu nehmen. Auch im ersteren Fall kann nicht eingewandt werden, P hätte dann eine unnatürlich latente, „scheintote“ Existenz geführt. Seine Forderungen, wie die Priester von Jerusalem sie geltend machen, können den Profeten sehr wohl bekannt sein, auch ohne dafs sie ihre Formulierung und ihre Zurückführung auf Mose kennen und citieren. Dazu bedarf es nur, dafs die Profeten in die interne Litteratur der priesterlichen Kreise keinen Einblick besafsen. Hiermit aber ist nichts Unerhörtes vorausgesetzt. Noch weniger kann der zweite Fall zum voraus für unmöglich erklärt werden. Denn ein gewisser Gegensatz zwischen Priestern und Profeten und eine vielfache Polemik dieser gegen jene bestand thatsächlich in den letzten Jahrhunderten des jüdischen Staatslebens vor dem Exil. Gegenstand der profetischen Angriffe auf die Priester waren teilweise geradezu gewisse von den Priestern stammende, den Profeten als willkürlich und in egoistischem Interesse verfafst erscheinende Gesetze [1]. Sind diese priesterlichen Tôrôt auch nicht notwendig mit P oder Bestandteilen desselben identisch, so würde sich aus jenem Umstande doch hinreichend ein gewisses Mifstrauen der Profetie gegen die Gesetzgebung der priesterlichen Kreise rechtfertigen.

4. Viertens endlich treten zu diesen allgemeinen Erwägungen eine Reihe einzelner Punkte, welche die Annahme nachexilischer Abfassung von P zu verbieten scheinen.

a. Die Erzählung Neh. 8—10 über die Verlesung des Gesetzbuchs Mose durch Ezra am Neumond des 7. Monats des Jahres 445 macht nicht den Eindruck, als wäre dieses Gesetzbuch eben erst verfafst worden. Diese Annahme wird schon dadurch erschwert, dafs aller Wahrscheinlichkeit nach das dort zur Verlesung kommende Gesetz nicht blofs P, sondern der ganze Pentateuch [2] war. Die entgegengesetzte Meinung ist zwar mit Entschiedenheit behauptet worden [3], sie läfst sich aber angesichts der bestimmten in Neh. 8 ff. vorliegenden Da-

---

1) S. auch ThStW. II, S. 50.

2) Colenso; Kuenen, Godsd. v. Isr. II, S. 127 ff. Wellhausen, Proleg.², S. 430. 434 und JDTh. XXII, 459. D. Hoffmann im Magaz. f. d. Wissensch. d Judent. 1879, S. 5 f. Dillmann, NuDtJo., S. 672.

3) Reufs, Histoire sainte, p. 233 sqq.; Gesch. d. AT., S. 462 ff. Kayser, Vorex. Buch, S. 195 f.; JPTh. 1881, S. 534 ff. Kuenen Ond.², § 12, No. 11; § 15, No. 25 (S. 294 f.).

ten [1] schwerlich festhalten. Auf Grund dieser Voraussetzung [2], als hätte Ezra nur die Priesterschrift dem Volke vorgelegt, hat man sodann eine Parallele zwischen der Auffindung und Promulgation des Deuteronomiums und derjenigen der Priesterschrift konstruieren zu können geglaubt. Der letztere Vorgang erschien so nur als Kopie des ersteren. Wie vor Zeiten Josia ein neugefundenes seinem Inhalte nach nicht bekanntes Gesetzbuch dem Volke vorgelegt hatte, so nun Ezra [3]. Allein es ist deutlich: wenn das Gesetzbuch Ezras gar nicht P allein, sondern neben ihm auch anerkannt ältere Schriften enthielt, so trifft schon deshalb die Parallele nicht zu. Aufserdem sprechen aber weitere Gründe dagegen. Das Gesetzbuch Josias wird erst gefunden, die Umstände seiner Auffindung werden genau beschrieben: es tritt ganz und gar als etwas in Juda entweder überhaupt noch nicht oder jedenfalls nicht mehr Bekanntes vor den Leser. Vom Gesetzbuch Ezras ist nur gesagt, dafs Ezra es aus Babylonien mitgebracht hat, weil er der hierzu berufene Mann war. Davon, dafs es erst gefunden worden oder irgendwie unversehens aufgetaucht wäre, ist nirgends die Rede. Mindestens müfste, soll hier derselbe Fall wie beim Deuteronomium angenommen werden können, eine Erklärung darüber erwartet werden, wie Ezra in den Besitz des Buches kam. Auch dies ist nicht der Fall. Im Gegenteil ist die Existenz des Buches dem Volke schon bekannt [4] und wie es scheint nur sein Inhalt bisher nicht beachtet. Hierzu stimmt, dafs bei Ezra, Nehemia und Ḥaggai sich schon vor dieser Neueinführung des Gesetzes Bekanntschaft mit Gesetzen des P zeigt [5]. Neu scheint daher mehr die Redaktion und Kanonisierung als der Inhalt des gelesenen Buches.

b. Auch das Verhältnis des P zu D und Ezechiel ist, schon im allgemeinen angesehen, jener Annahme, wenngleich die Hauptwaffen zu ihrer Verteidigung gerade aus ihm geschmiedet worden sind, durchaus nicht günstig. Die Differenzen zwischen P einerseits, D und Ezechiel anderseits sind so bedeutend, dafs sich schwer denken läfst, wie ein erst neues Gesetzbuch sich mit ihnen konnte zur Anerkennung

1) Vgl. Neh. 10, 31 mit Ex. 34, 12. 15f. Deut. 7, 2ff. Neh. 10, 32b mit Deut. 15, 2 (Ex. 23, 11).

2) Wellhausen und Kuenen im Godsd. v. Isr. ohne diese Voraussetzung. Aber dann stimmt das Wesentliche der Parallele nicht und fällt sie zum voraus hin.

3) Kuenen, Godsd. v. Isr. II, S. 134ff. Lagarde, Gött. Gel. Anz. 1870, S. 1557f. Wellhausen, Proleg.[2], S. 433f.

4) Neh. 8, 1: Das Volk versammelte sich . . . und hiefs Esra das Gesetzbuch Moses herbeibringen. Ganz anders 2 Kön. 23 beim Deuteron.

5) Esr. 2, 36ff. Neh. 6, 10f.; 12, 35. 41. Hagg. 2, 11.

bringen. Man sagt freilich: das Buch, wenngleich neu, machte sich als altmosaisches Erzeugnis geltend und konnte so über seinen jungen Ursprung täuschen. Allein wie konnte es bei dem Widerspruch, in dem es zu D und Ezechiel stand, den Glauben an seine mosaische Herkunft erzeugen? Dieses Rätsel löst sich nur unter der Voraussetzung, dafs P nach dem Exil nicht erst aufkam, sondern schon vorher, wenn auch zuerst nur als eine Art innerpriesterlicher Privatschrift, existiert hat. Auf diese Weise ist es denkbar, wie ein Buch, welches neben dem Deuteronomium mehr und mehr aufkam und nach dem Exil gleich demselben und Ezechiel als geschichtliche Gröfse überkommen war, trotz seiner Abweichung von ihnen vom Redaktor mit D verarbeitet und vom Volke gleich ihm anerkannt werden konnte. Also nur wenn nach dem Exil blofs die Redaktion vorhandener Gesetze, nicht aber wenn hier die Abfassung von P sich vollzog, erklärt sich die Zulassung von P trotz seiner Unterschiede von D und Ezechiel. — Dafs Ezechiel von P abweicht, hat nichts Befremdliches [1]. Es erklärt sich nicht allein daraus, dafs P noch nicht öffentlich anerkannt ist — denn auch von D erlaubt sich der Profet abzugehen —, sondern noch mehr aus der Freiheit des Profeten, das Bestehende und Anerkannte kraft originaler göttlicher Eingebung umzugestalten [2].

c. Überhaupt aber ist es nicht denkbar, wie im 5. Jahrhundert, nachdem die alten Schriften längst viel gelesen gewesen und Gemeingut geworden sein müssen, noch neue von ihnen total abweichende Traditionen gesetzlicher und besonders geschichtlicher Art in so grofsem Mafsstab sollten aufgekommen sein, wie wir sie in P vorfinden. Mit Recht weist Dillmann [3] auf Parallelen wie Gen. 1 gegenüber Gen. 2 f., über den Todesort Moses und Aarons u. dgl. Nur wenn der Inhalt von P wirklich aus alter Zeit überliefert war, hat es überhaupt einen Sinn, ihn neben die übrigen Schriften zu stellen. Denn entfernt nicht alles in P von den andern Hexateuchquellen Abweichende erklärt sich aus seiner eigentümlichen Tendenz. Auch hier also ist die Thätigkeit eines nachexilischen Redaktors, der mit Pietät die aus alter Zeit überlieferten, wenn gleich zum Teil sich gegenseitig widersprechenden Schriften zusammenstellt, sehr wohl, die Thätigkeit eines nachexilischen Verfassers von P dagegen schwer verständlich.

d. Mit gutem Grund hat man endlich an eine ganze Reihe von

---

1) So Kuenen Onderz.², § 12, No. 8.

2) Dillmann, NuDtJo., S. 669. Baudissin, Der heut. Stand d. altt. Wiss., S. 52.

3) NuDtJo., S. 670.

Bestandteilen des P erinnert, welche nach dem Exil in den Verhältnissen des damaligen Israel gar keinen Boden mehr haben. Anderseits mufs das Fehlen von Institutionen, die gerade in nachexilischer Zeit besondere Wichtigkeit erlangt hatten, fast noch mehr auffallen. In letzterer Hinsicht sind beispielsweise die Wallfahrtsvorschriften herauszuheben, welche, obwohl der spätern Zeit sehr am Herzen liegend, doch in P keine Stelle haben. Den ersteren Punkt anlangend nennt Dillmann [1] die Verordnungen über die Stammgebiete, die Leviten- und Asylstädte, das Kriegs- und Beuterecht, aber auch die Gesetze über Bundeslade, Urim und Tummim, Salbung des Hohenpriesters, sowie die freie Verfügung über das Land voraussetzenden Agrargesetze.

§ 10.

Fortsetzung. Die Gründe für nachexilische Abfassung von P.

Allerdings sind hiermit nun erst eine Anzahl von Gründrn wider die Annahme der nachexilischen Abfassung von P geltend gemacht. Es ist jedoch schon oben nicht verhehlt, dafs auch Gründe von nicht zu unterschätzendem Gewicht für jene Meinung sich geltend machen lassen. Ich führe sie im Folgenden den Hauptpunkten nach vor und überlasse dem Leser, sich ein abschliefsendes Urteil über diese noch ungelöste Streitfrage zu bilden. Da ich selbst durch jene Gründe von der nachexilischen Abfassung von P bis jetzt mich nicht habe überzeugen können, so füge ich unmittelbar bei, was meiner Meinung nach die Beweiskraft jener Argumente zu einem erheblichen Teile aufhebt. Die oben aufgestellten allgemeinen Grundsätze werden dabei mafsgebend sein.

1. Das archäologische Moment. Die Beweisgründe der Grafschen Hypothese zerfallen in drei [2] Klassen. Von der sprachlichen, litterarischen und inhaltlichen, d. h. archäologisch-kulturgeschichtlichen Seite aus haben die Vertreter dieser Ansicht den Hexateuch durch-

1) NuDtJo., S. 670.

2) Einen vierten Gesichtspunkt, den religiösen, hat jüngst Stade, Theol. Litt. Zeit. 1887, Nr. 9 gefordert. Man wird dem nur zustimmen können. Doch ist hierfür die Hauptarbeit erst zu thun Die von Stade dort weiter vorgetragenen Anschauungen werden manches Bedenken schon deshalb hervorrufen, weil ja nach sonstiger Anschauung Jesus viel weniger an P als an das religiöse Bewufstsein der Profeten angeknüpft hat. Wie soll überhaupt P (mit Opferdienst, levitischer Reinheit u. s. w.) dem neutest. Heilsgut näher stehen als die Profeten?

forscht, um auf diesen drei Wegen Material zur Begründung ihrer Annahme zusammenzutragen. Das bedeutsamste der in Frage kommenden Gebiete ist die Geschichte des Kultus. Auf sie hatte schon Graf sich mit Vorliebe berufen [1], sie hat auch Wellhausen [2] mit besonderem Geschick und Glück wieder aufgenommen. Als die wichtigsten Gegenstände kommen hierbei in Frage: der Ort des Gottesdienstes, das Opfer, die Feste, die heiligen Personen.

Hinsichtlich des zum Gottesdienst geeigneten Ortes [3] weist die aufserhexateuchische Geschichte deutlich drei Hauptstadien der Entwickelung auf. Das hebräische Altertum seit der Ansiedelung in Kenaʿan und von der Richterzeit abwärts zeigt eine gewisse Freiheit. Man kann, ehe der Tempel errichtet ist, sein Opfer darbringen, wo man will, d. h. wo entweder schon eine Opferstätte sich befindet [4], oder man durch Errichtung eines Altares sich eine solche schafft [5]. Auch nach dem Tempelbau mag diese Freiheit der Bewegung noch einige Zeit unbestritten fortbestanden haben [6]. Wie lange dieselbe anzusetzen sei, ist fraglich, da die Aussprüche der Profeten des 8. Jahrhunderts, auch des Micha [7], in dieser Richtung nicht über allen Zweifel erhaben sind. Jedenfalls hat Josia eine Änderung angebahnt. Seine Reform schafft die Landheiligtümer, Höhen genannt, zugunsten des Tempels in Jerusalem ab. Nach Josias Tode scheint manches von seiner Reform wieder in Abgang gekommen zu sein. Erst die nachexilische Zeit zeigt uns das Bild einer unbestritten und ohne Einschränkung zur Durchführung gekommenen Zentralisation des Gottesdienstes in Jerusalem.

An diesem Sachverhalt mifst man die Priesterschrift und kommt auf leichtem Wege zu dem Ergebnis ihrer nachexilischen Abfassung. Entsprechen, was den Ort des Gottesdienstes anlangt, das Bundesbuch und die Erzählung von E und J mit ihrer Zulassung vieler Altäre im

1) Die geschichtl. Büch. d. AT., S. 36—68.

2) Proleg. zur Gesch. Isr.², S. 17—174.

3) Vgl. hierüber im allgemeinen Wellhausen, Proleg.², S. 17—54 und Kuenen Ond.², § 11, S. 194—197; anderseits meine Ausführungen in ThStW. II, S. 33—47; Bredenkamp, Ges. und Prof., S. 129—171.

4) Vgl. über Bokim, ʿOfra, Mispa, Gilgal, Betlehem u. a. die Stellen Richt. 2, 5; 6, 24 ff.; 8, 27; 20, 1. 1 Sam. 7, 9. Richt. 20, 23. 26 ff.; 21, 2. 4. 1 Sam. 10, 3. 5; 10, 8; 11, 15; 13, 9; 16, 4 ff.; 20, 29.

5) Vgl. 1 Sam. 7, 17; 14, 35. 2 Sam. 6 passim.

6) Vgl. Elia 1 Kön. 18, 30 ff. (19, 10. 14); fromme Könige wie Asa, Josafat, Joas, Amasja, Uzzia, Jotam.

7) S. über Micha 1, 5 Kuenen Ond.², § 11, No. 8. Die Lesart במות wird durch die LXX im Zusammenhang mit V. 5a zwar nicht unmöglich, aber doch etwas zweifelhaft gemacht.

Lande, „an jedem Ort, da ich meinen Namen ehren lasse“[1], der älteren Praxis; und ist das Deuteronomium mit seiner Forderung der Zentralisation ein Produkt des 7. Jahrhunderts: so gehört, sagt man, P der Zeit der Restauration an. Denn nur in ihr konnte die Einheit des Heiligtums als anerkannt vorausgesetzt werden. Sowohl P als D wollen ja nur e i n Heiligtum zulassen. Der wesentliche Unterschied aber zwischen beiden ist, dafs dieses die Herstellung der Einheit erst fordert, jenes dagegen sie als durchgeführt voraussetzen kann.

Allein man darf nicht übersehen, dafs erhebliche Bedenken gegen diese Beweisführung sich geltend machen lassen. Setzt die Priesterschrift wirklich die Zentralisation voraus? Und, wenn sie es thut, weifs ihr Verfasser sie als fertige geschichtliche Thatsache? Ferner: ist die im Deuteronomium zutage tretende Forderung der Zentralisierung erst in ihm, bzw. erst unter Josia zum erstenmal ins Leben getreten oder können wir sie schon früher nachweisen?

Dafs P die Einheit des Heiligtums mehr als vollzogen voraussetzt, als er sie befiehlt, ist keine Frage. Aber dafs er sie durchweg voraussetzt, ist zu bestreiten. Lassen sich nur wenige Fälle derart kennzeichnen, wo P die Zentralisation sogut wie D fordert, so müssen sie als Belege für die hier vorzutragende Meinung schwer ins Gewicht fallen. Denn der Natur der Sache nach, weil es sich um ein Fallen aus der Rolle handelt, darf auf eine grofse Zahl derselben nicht gerechnet werden. Solche Fälle finde ich in Lev. 17 und Num. 16, 8 ff. Dafs die letztere Stelle, die Erzählung von der Rotte Qoraḥ, gewisse Kämpfe zwischen Priestern und Leviten zum historischen Hintergrund hat, wird man kaum bestreiten können. Nun handelt es sich freilich dabei nicht direkt um die Einheit des Heiligtums. Wohl aber indirekt. Denn jene Kämpfe mufsten aufs engste mit der Verdrängung der Leviten aus dem Opferdienste, wie er die natürliche Folge der Zentralisation war, zusammenhängen. An nachexilische Verwickelungen zu denken[2], liegt kein Grund vor.

Finden wir hier erst das Bestreben nach Beseitigung der Leviten und damit nach Vereinigung des Gottesdienstes im Tempel, so tritt dasselbe in Lev. 17, 3 ff. zutage. Auch hier kann keine Rede von

1) Ex. 20, 24. Vgl. Dillmann z. d. St. Dafs mit dieser Bedingung nicht jeder beliebige Ort als Opferstätte zugelassen ist, ist richtig, wohl aber jeder, an welchem man eine Kundgebung Jahves nachweisen konnte.

2) Wie Kayser, JPTh. VII, S. 642 und Wurster, ZAW. IV, S 116 Anm. thun. Auch Reufs, Gesch. d. AT., S. 466 nimmt hier einen v o r exilischen Antagonismus an, trotzdem er die Folgerung ablehnt.

wirklich erreichter Zentralisation sein. Sie wird deutlich erst gefordert [1]. Dafs die Sammlung Lev. 17—26 erst von P aufgenommen ist und ursprünglich, wenngleich in einfacherer Form, selbständig existierte, kann nicht gegen die Verwendung dieser Stelle für die Anschauung von P sprechen [2]. Denn wenn P oder einer seiner Nachfolger [3] sie aufnahm, so ist allermindestens seine Übereinstimmung mit ihrem Inhalte im höchsten Grade wahrscheinlich. Dazu hat er sie nicht nur aufgenommen, sondern überarbeitet [4] — ohne die ihm angeblich widersprechende Forderung zu ändern. Endlich aber ist ein Widerspruch derselben mit den sonstigen Grundsätzen des P — wenngleich ein solcher unserer Anschauung nicht gerade zuwider wäre — nirgends zu entdecken [5].

Immerhin ist zuzugeben, dafs in der Regel P die Zentralisation als etwas Selbstverständliches, das nicht mehr gefordert zu werden braucht, behandelt. Er setzt sie voraus, als wäre sie seitalters unbestritten vorhanden. Man darf jedoch die eben besprochenen Ausnahmen nicht übersehen. Sodann aber: was will bei einer Schrift von der Art und Tendenz des Priestercodex diese Thatsache bedeuten? Kann man nach dem oben S. 91 gegebenen Kanon hieraus mehr schliefsen, als dafs P diese Form der Darstellung benützt, um die Einheit des Heiligtums zu erlangen — d. h. dafs man sie zu seiner Zeit noch nicht in Wirklichkeit besitzt, sondern erstrebt?

Auf welche Zeit sind wir damit geführt? Im allgemeinen darf, sind die obigen Sätze richtig, gesagt werden: auf die Zeit seit dem ersten Aufkommen der Einheitsbestrebung. Denn es müfste wunderlich zugegangen sein, hätten die Kreise des P, die Priesterschaft von Jerusalem, den Gedanken der Vereinigung aller Opfer in Jerusalem sich nicht vom ersten Augenblick seines Aufkommens an zunutze ge-

1) So auch Wellhausen, Proleg.², S. 400.

2) Wellhausen, Proleg.², S. 53.

3) S. unten S. 115.

4) Wellhausen, JDTh. XXII, S. 425. Kayser, Vorex. Buch, S. 69 und JPTh. 1881, S. 541 ff. Horst, Lev. 17—26 und Hez., S. 14 ff. Kuenen Ond.², § 6, No. 27 f.

5) Über Gen. 9, 3 f. und Lev. 7, 22 ff. s. Dillmann, ExLev., S. 535, auch ThStW. II, S. 43. Anders Wurster in ZAW. IV, S. 120. Allein Gen. 9 ist ganz im allgemeinen der Fleischgenufs gestattet: ob das Tier rein oder unrein, opferbar oder nicht opferbar sei, wird gar nicht in Betracht gezogen. Vom Opfer ist, wie überhaupt in P vor Mose, gar nicht die Rede; ob profane Schlachtung zugelassen ist, kann daher erst aus späteren Stellen in P — nämlich eben Lev. 17 — entschieden werden.

macht. Nicht ebenso leicht ist es, diesen Zeitpunkt näher zu bestimmen. So nahe es liegt, ein starkes Streben nach Einheit seit den ersten Zeiten nach dem Aufkommen des salomonischen Tempels anzunehmen [1], so wenig greifbare Anhaltspunkte haben wir für dasselbe in früherer Zeit. Unter allen Umständen aber ist es unrichtig, mit Wellhausen [2] die Einheitsforderung erst seit Josia aufgekommen sein zu lassen. Der Reform Josias ist ein Reformversuch Hizqias vorangegangen, den Wellhausen [3] ohne genügende Gründe in Zweifel zieht [4]. Mag derselbe auch wenig Erfolg gehabt haben: immerhin ist er ein vollwichtiger Beweis dafür, dafs 80 Jahre vor Josias Werk derselbe Gedanke schon kräftige Wurzel gefafst hatte. Die tiefste Stelle in der Geschichte, bis zu welcher uns der in P vertretene Einheitsgedanke herabzugehen nötigt, ist somit Hizqias Reformversuch. Weiter hinaufzugreifen ist aber anderseits, wenigstens für denjenigen, welcher Lev. 17 ff. aufnahm und überarbeitete, nicht rätlich. Denn mit Beziehung auf das Nordreich konnte die Schlachtung in Jerusalem nicht wohl gefordert werden. Wohl aber nach dessen Wegführung [5].

Auch das Opfer läfst sich hinsichtlich der in P uns vorliegenden Theorie und der in der Geschichte zutage tretenden Praxis vergleichen. Diese Vergleichung soll aufs neue das Resultat ergeben, dafs vor dem Exil die Opfertora der Priesterschrift unbekannt war [6].

Die Geschichte zeigt auch hier grofse Freiheit. Wo in älterer Zeit geopfert wird, hält man sich wenig oder nicht an das in P codifizierte Ritual [7]. Erklären sich manche dieser Freiheiten aus lokalen Verhältnissen oder stehend gewordenen Mifsbräuchen, so erweisen doch die aus den historischen Büchern hervorleuchtenden Zustände zugleich die Thatsache, dafs das Ritual in P in früherer Zeit und bis zum Exil im grofsen Ganzen nicht zur Anerkennung im Leben gekommen ist. Wellhausen [8] schliefst hieraus, dafs man, so lange der Tempel be-

---

1) Nöldeke, Unters. z. Krit. d. AT., S. 127 f.

2) Proleg.², S. 28.

3) Proleg.², S. 26. 48 ff.

4) S. 2 Kön. 18, 4 und bes. V. 22 und darüber Kuenen Ond.². § 11, No. 9; Finsler, Darstell. und Krit. der Ansicht Wellhausens (Zürich 1887), S. 54.

5) Was Kuenen § 11, No. 28 a über die Zeit der Ausführbarkeit von Lev. 17 sagt, ist nicht klar. Das Gesetz in seiner heutigen Gestalt war in der Zeit der vielen Heiligtümer nicht ausführbar. Wohl aber stammt es in seiner Urgestalt aus jener Zeit, was Kuenen, § 14, No. 6 ohne Grund bestreitet.

6) S. Wellhausen, Proleg.², S. 54—85; Kuenen Ond.², § 11, S. 204—206.

7) Vgl. Richt. 6, 19—21. 1 Sam. 2, 13 ff. (7, 6); 14, 35. 1 Kön. 19, 21. 2 Kön. 5, 17.

8) Proleg.², S. 62.

stand, überhaupt kein Ritual besessen habe. Erst Ezechiel macht nach ihm den Anfang der Codifizierung der Opfervorschriften und vollends in und nach dem Exil wird es begreiflich, „wie die heilige Praxis von ehemals nun zum Gegenstand der Theorie und Schrift gemacht“ wird [1].

Diesen Sätzen widerspricht manches, was sie nicht zu erklären vermögen. Mag man nämlich auch gerne zugeben, dafs das jetzt in P, besonders in Lev. 1—7, vorhandene Ritual seine heutige Gestalt erst in verhältnismäfsig später Zeit erlangt hat — worauf schon die Beschaffenheit dieser Gesetze weist, welche ältere und teilweise sehr alte Bestandteile von jüngeren scheiden lehrt [2] —: so ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dafs nicht wenigstens die Grundlage des heutigen Opferrituals sollte unter den Priestern, besonders denen des Tempels seit Salomo, als Norm sowohl mündlich wie schriftlich bestanden haben. Gelegentliche Opfer einzelner, wie sie die historischen Bücher mit Vorliebe berichten, mögen, besonders in älterer Zeit nach Freiheit und altem eigenartigen Herkommen behandelt worden sein. Die grofsen Opfer am Tempel, der mit der Zeit eine stattliche Priesterschaft um sich sammelte, können unmöglich nach Willkür und zufälligem Drange gehandhabt worden sein. Dafs man erst im Exil begonnen habe, das Ritual aus der Erinnerung [3] zu fixieren, ist an sich nicht wahrscheinlich. Gerade je gröfser der von den Profeten gerügte Eifer des Volkes ist, desto näher legt sich der Gedanke, dafs das so eifrig gepflegte Opfer auch gewissen Regeln unterstellt war. Wenn vollends Jeremia [4] direkt gegen Opfergebote polemisiert, so liefert er den Beweis, dafs er solche — ob das Ritual des P oder ein anderes, kommt hier nicht in Frage — kennt.

Dafs überhaupt das Ritual nicht zur Tora gehörte, weil diese zugleich, und vielfach vielleicht wesentlich, in mündlicher und moralischer Belehrung bestand, ist zu viel geschlossen. Dies beweisen nicht allein Stellen, welche Vorschriften über verwandte, an Wichtigkeit dem Opfer nicht überlegene Gegenstände erwähnen [5]: noch mehr spricht dafür wie die Natur der Sache, so die Analogie der andern alten Völker. Israel kommt aus einem Lande und steht jederzeit mit ihm in Verbindung, in welchem die äufserliche Satzung und Formel zu allen

1) Wellhausen, Proleg.², S. 62.
2) S. Dillmann, ExLev., S. 373ff. 386. Wurster, ZAW. IV, S. 127.
3) Wellhausen, Proleg.², S. 62.
4) Jer. 7, 22.
5) Lev. 20, 25. Deut. 14. 24, 8; vgl. Dillmann, ExLev., S. 386.

Zeiten eine Rolle gespielt hatte. Wie in Ägypten, so ist in Babylonien und Assyrien der Opferdienst frühe geregelt. Die Opfertafel von Massilia hat dasselbe für die Phöniken ins Licht gerückt [1]. Sollte bei dieser Peinlichkeit der Priesterschaften ringsum [2] in Israel allein bis in die Tage der Restauration eine urwüchsige Formlosigkeit geherrscht haben, die sonst ohne alles Beispiel dasteht? Ja sollte die später entstandene Herrschaft der Form und des Buchstabens ganz und gar erst das Produkt jener späteren Zeit sein, wenn doch Jeremia [3] schon gegen priesterliches Unwesen und Priestersatzung aller Art auftreten mufs?

Aufserdem aber soll die Opfertora in P sich durch gewisse Neuerungen gegenüber der vorexilischen Praxis als ein Produkt der Restaurationsperiode ausweisen. Wellhausen [4] konstatiert in P eine fortgehende Verfeinerung des Opfers, die Verdrängung des Mahlopfers durch das Brandopfer, sowie das Aufkommen neuer Opferarten — lauter Umstände, welche ihm die nachexilische Entstehung jener Tora aufser Zweifel stellen.

Die allgemeinen Grundsätze sind hier nicht zu bestreiten. Das Durchdringen des Priesterrituals konnte sehr wohl die Folge haben, das Opfer nach mancher Richtung zu verfeinern. Und besonders mochte das Mahlopfer, wie es bei den in Berichten früherer Zeit erwähnten volkstümlichen Anlässen die Hauptrolle spielte, durch das Brandopfer in Schatten gestellt werden. Allein damit ist nur die natürliche Tendenz der Tora und ihre thatsächliche Frucht gekennzeichnet. Für ihre spätere Entstehung ist hiermit nichts gewonnen — um so weniger, als in der That auch bei P das Dankopfer durchaus zu seinem Rechte kommt [5]. Anders freilich wäre es, wenn sich erweisen liefse, dafs gewisse der Tora wichtige Opferarten überhaupt in der vorexilischen Praxis keinen Boden haben. Wellhausen hat dies vom Rauch- und den Sühnopfern [6] behauptet. Für richtig kann ich auch hier nur so viel erachten, dafs beide Opferarten allerdings erst in verhältnismäfsig späterer Zeit, wohl infolge des ausgebildeten Tempeldienstes, zur Geltung kamen. Die frühere, nachmosaische Zeit kennt sie nicht. Dafs sie aber beide in der Königszeit vor dem Exil schon

1) S. Dillmann, NuDtJo., S. 647. 662; auch Baethgen in Theol. Lit.-Zeitg. 1887, Nr. 4.

2) S. aufserdem auch Ribbeck, Die Dichtung der Römer 1887, S. 1 ff.

3) Jer. 7, 22; 8, 8; vgl. Jes. 29, 13.

4) Proleg.², S. 63 ff.

5) Lev. 3. 7, 11—34; vgl. 22, 21 ff. 29 ff.; 23, 38. Vgl. dazu m. Ausführ. in ThStW. II, S. 57 f.

6) Proleg.², S. 66 f. 75 f.

vorhanden sind und geübt wurden, wird man schwerlich beseitigen können [1].

Dafs Hosea [2] das Sühnopfer kennt, hat gegenüber Wellhausen Kuenen [3] neuerdings zugegeben. Ebenso läfst sich aber auch zeigen, dafs Ezechiel, von dem man geradezu behauptet, er habe das Sündopfer zuerst eingeführt [4], das Sündopfergesetz des P gekannt hat. Ich habe den Nachweis an einem andern Orte [5] zu führen versucht und kann hier auf denselben verweisen. Kaysers Gegenbemerkungen [6] entkräften jene Beweisführung nicht. — Ähnlich verhält es sich mit dem Rauchopfer. Dafs dasselbe in der Tempelpraxis der Königszeit entstand, ist mir wahrscheinlich. Auch mag der Räucheraltar im Gesetz vielleicht erst als Zusatz zu P hinzugekommen sein. Aber weder Räucheropfer [7] noch Rauchaltar [8] weisen auf erst nachexilische Zeit.

Einen weiteren Anlafs zur Vergleichung der Priestertora mit dem Leben vor dem Exil geben die Feste [9] Israels. Man schliefst auch hier aus dem Mangel an Nachrichten über den Gesetzen des P entsprechende Festfeiern vor dem Exil auf das Nichtvorhandensein jener Gesetze. Doch zeigt sich an diesem Gegenstande, wie mir scheint, deutlicher als an einem andern die Mangelhaftigkeit des argumentum e silentio. Dafs die Festgesetze des Bundesbuches und des Deuteronomiums vor dem Exil vorhanden sind, ist unbestritten. Und doch — wie viel Festfeiern weist uns die Geschichte auf, die ihnen entsprochen hätten? Will man sich auf die dürftigen Nachrichten der historischen und profetischen Bücher als Beweise für das Vorhandensein von Gesetzesbestimmungen stützen, so könnte allein die Bestimmung über das Laubhüttenfest die Probe bestehen. Nach geschichtlicher Feier des Maṣṣot- wie des Wochenfestes, suchen wir dagegen, einige blasse Andeutungen abgerechnet, vergeblich. Wo bleiben sie, da doch die anerkannt ältesten Gesetze [10] sie vorschreiben? Was will es also besagen, wenn auch der Versöhnungstag und der Neumond des 7. Mo-

---

1) Vgl. auch Delitzsch, ZkWL. 1880, S. 8.

2) 4, 8.

3) Onderz.², § 11, No. 26.

4) Wellhausen, Proleg.², S. 77.

5) ThStW. II, S. 59 ff.

6) JPTh. 1881, S. 646 f.

7) Vgl. ThStW. II, S. 53 f. und dagegen Kayser, JPTh. VII, S. 647.

8) Vgl. Delitzsch, ZkWL. I, S. 113 ff.

9) S. darüber Graf, Gesch. BB., S. 36 ff.; Wellhausen, Proleg.², S. 85—124; Kuenen Ond.², § 11, S. 201—204.

10) Ex. 23, 15 f.; 34, 18 ff.

nats vor dem Exil nicht erwähnt werden — vollends da man den Versöhnungstag [1] auch nach dem Exil vergeblich sucht? Geht es nach jener Regel, so bestand als wirklich gefeiertes Fest nur das grofse Herbstfest, und die andern existierten nur im Gesetze. Waren aber zwei Feste blofs im Gesetze vorhanden, warum nicht auch einige weiteren? Wie vorsichtig man überhaupt sein mufs, P, auch da wo er über E, J und D hinausgeht, zu behandeln, als griffe er aus der Luft, zeigt die von P allein erwähnte Feier des Neumonds, die doch im geschichtlichen Leben eine so grofse Rolle spielte [2].

Wenn ferner gesagt wird, die ältere Gesetzgebung kenne die Feste noch ganz und gar in ihrer ursprünglichen Bedeutung als agrarische Feiern, P dagegen knüpfe sie an historische Anlässe und entkleide sie damit ihrer Naturwüchsigkeit: so ist auch dies nicht ohne weiteres richtig. Es bedarf grofser Kunststücke, um aus den älteren Gesetzen [3] die Beziehung des Maṣṣotfestes auf den Auszug aus Ägypten zu entfernen und als erst aus dem Deuteronomium hereingekommen nachzuweisen [4]. Ebenso ist anderseits in dem P zugehörigen Gesetze in Lev. 23 [5] der agrarische Charakter der Feste noch durchaus festgehalten. Erst in Num. 28. 29 tritt allerdiegs die agrarische Grundbedeutung der Feste ganz zurück und dagegen die kalendarische Fixierung und die nüchterne Aufzählung der Abgaben in den Vordergrund. Allein es ist aus anderen Gründen [6] höchst wahrscheinlich, dafs

---

1) Über denselben s. näher besonders Dillmann, ExLev., S. 525; Delitzsch, ZkWL. I, S. 173ff.

2) Vgl. Dillmann, ExLev., S. 580.

3) Ex. 23, 15; 34, 18.

4) Wellhausen, Proleg.², S. 87ff.

5) Dafs das Kapitel, wie es vorliegt, aus P stammt, scheint mir unbestreitbar. Die Versuche, zwei in sich geschlossene Teile, einen nichtelohistischen (9—22 u. 39—43) und einen elohistischen (der Rest) auszuscheiden, wie sie früher George (Die ält. jüd. Feste, S. 127. 143) und neuerdings Wellhausen (JDTh. XXII, S. 431ff.) vollzogen haben, scheitern an den vielfachen Kennzeichen von P auch im angeblich nichtelohistischen Teile, auch daran, dafs dann kein Teil ein vollständiges Festgesetz hätte (Dillmann, ExLev., S. 576). Die Annahme Kuenens (Ond.², § 6, No. 27), V. 9—22 und 39—44 gehören zu P¹, erklärt ebenfalls das Hereinkommen der sonst P² kennzeichnenden Ausdrücke und Wendungen nicht. — Man mufs deshalb sich begnügen anzunehmen, dafs P hier wie sonst in diesen Kapiteln ältere Gesetze aufnahm, überarbeitete und mit Zusätzen versah. Die Scheidung im einzelnen gelingt nicht, wie schon die grofse Verschiedenheit der Versuche (Hupfeld, Commentatio de prim. festorum ratione II, p. 3sqq.; Graf, Gesch. BB., S. 78; Kayser, Vorex. Buch, S. 73ff.), und besonders die äufserst mechanische Scheidung Horsts (Lev. 17—26 und Ez., S. 26) zeigen.

6) Nöldeke, Unters., S. 90. Dillmann, NuDtJo., S. 181.

diese beiden Kapitel erst zu den spätesten Zusätzen des P gehören. Daſs diese Kapitel einen Fortschritt gegenüber dem D darstellen, ist nicht zu bestreiten. Auch den Einfluſs der Zentralisierung [1] wird man hier nicht verkennen. Allein damit sind wir immer noch nicht weiter geführt als in die Zeiten, in welchen nach dem Obigen die Zentralisation eine den Priestern am Herzen liegende Angelegenheit zu werden begann. Denn daſs Gesetze, wie sie in Num. 28 f. vorliegen, nur als nachträgliche Fixierung einer ehemaligen Praxis und nicht auch als Theorie zu verstehen wären, wird man nicht behaupten wollen.

Mit besonderem Nachdruck hat man sich endlich seit Graf [2] auf den eigenartigen Passahritus [3] in P als Beweis für die späte Entstehung der Priesterschrift berufen. Ich gestehe, daſs ich auch diesen Beweis keineswegs als zwingend erachten kann. Erweckt es schon Bedenken, daſs wenigstens in der ersten Zeit nach dem Exil sich die Passahfeier nicht streng an P gehalten zu haben scheint [4]: so macht der Vergleich mit dem Deuteronomium die sehr späte Entstehung des Ritus von Ex. 12 noch unwahrscheinlicher. Die Notiz in D, das Passah solle „nicht in irgendeinem deiner Thore“ gefeiert werden [5], kann nämlich kaum anders gedeutet werden, als daſs bisher das Passah im Hause begangen wurde. Die „Thore“ auf die mancherlei Orte in Israel, an welchen Heiligtümer standen, zu beziehen, verbieten sowohl andere Stellen [6] als der Umstand, daſs der Zusatz bei den andern Festen fehlt und nur beim Passah sich findet. Die Wallfahrt nach den Höhen wird mit der Bemerkung: man feiere das Fest an der Stätte, die Jahve erwählen werde [7], die häusliche Feier des Passah mit der Notiz: das Passah dürfe nicht in den Thoren Israels begangen werden, untersagt. — Welcher Zeit im übrigen Ex. 12 entstammt, mag immerhin ein Rätsel bleiben; aber daſs die häusliche Feier nicht erst im Exil den Boden ihrer Entstehung besaſs, scheint mir hiermit erwiesen.

---

1) Wellhausen, Proleg.², S. 106.

2) Gesch. Büch., S. 34 f.

3) Ex. 12, 1 ff.

4) 2 Chron. 30, 15 ff.; 35, 1 ff.

5) Deut. 16, 5.

6) Z. B. Deut. 12, 12. 17. 18. 21; 16, 11. 14 Thor = Wohnort. Die Höhe wird 12, 13. 2. 3 (vgl. V. 5. 18. 16, 2. 6 etc.) mit מקום bezeichnet: „(Anbetungs)-Stätte, die Jahve erwählt“ gegenüber der Mehrheit von (כל-) „Stätten, die du (rings um dich) siehst“ (12, 13).

7) Deut. 16, 2. 11. 15. 16. Beim alten Ritus war die Maṣṣotfeier, beim jüngern des D das Passah Wallfahrtsfest.

Dadurch fällt aber der Hauptgrund weg, der veranlassen konnte, das Passahgesetz des P für nachexilisch zu halten.

Neben den genannten drei Gegenständen: Ort des Gottesdienstes, Opferdienst und Festordnung wird nun noch das in P vorliegende Verhältnis der Priester und Leviten zum Beweis der nachexilischen Abfassung der Priesterschrift verwandt [1]. Es kann sich jedoch auch bei dieser überaus weitschichtigen, eine eigene eingehende Untersuchung erheischenden Angelegenheit für uns nur um die mafsgebenden Hauptpunkte handeln [2].

Bekannt ist, wie P eine strenge Scheidung zwischen Priestern und Leviten vollzieht; jene, die Söhne Aarons genannt, sollen allein den Opferdienst am Altare innehaben, die Leviten sind ihnen untergeordnete Hierodulen. Eine ähnliche Scheidung vollzieht auch Ezechiel [3]. Ihm gelten die Söhne Ṣadoq, das von dem Oberpriester Salomos sich ableitende Geschlecht, allein als Priester; die Leviten sind ihnen untergeben. Anderseits vollzieht das Deuteronomium jene strenge Scheidung nicht. Hier heifsen die Priester gleichzeitig auch die Leviten, und der ganze Stamm Levi wird zusammenfassend als zum Priestertum berechtigt bezeichnet. Auch die älteren Geschichtsbücher wissen von einer so schroffen Trennung der Priester und Leviten, wie P und Ezech. sie vollziehen, nichts. Zwar wird die Zugehörigkeit zum Stamme Levi — wenngleich auch nicht selten Laien ein Priestertum bekleiden [4] — nicht als gleichgültig oder gar überflüssig erachtet [5]. Man zieht vielmehr einen levitischen Priester einem andern vor [6]. Aber von einer strengen Gliederung nach Rang und Stand ist innerhalb der Leviten nicht die Rede.

---

1) Vgl. im allgemeinen: Graf, Gesch. Büch., S. 42—51; Wellhausen, Proleg.², S. 125—157; Maybaum, Gesch. d. isr. Priestertums 1880; Kuenen Ond.², § 11, S. 197—201. Von der andern Seite: Curtiss, The levitical priests 1877; Dillmann, ExLev., S. 457 ff.; Kittel, ThStW. II, S. 147—169; III, S. 278—314; Bredenkamp, Ges. und Prof., S. 172—202; dazu in Riehms HWB. und Herzogs RE.² die betr. Art.

2) Vgl. meine eingehendere Erörterung des Gegenstandes in der eben genannten Abhandlung.

3) Ex. 44, 5—16.

4) Vgl. u. a. Richt. 6, 26; 13, 19; 17, 5. 2 Sa. 8, 18; 20, 26.

5) Was freilich von Wellhausen, Proleg.², S. 131 ff. bestritten wird, wogegen Kuenen Ond.², § 11, S. 197 f. wenigstens zugiebt, dafs Leviten „mehr als andere für geeignet galten". — Allein schon die Thatsache, dafs Eli nach 1 Sam. 2 unstreitig als Sprofs des altberechtigten Priestergeschlechtes gilt, mufs im Zusammenhang mit Stellen wie Richt. 17, 7 ff. als hierfür beweisend anerkannt werden.

6) Richt. 17, 12 f.; 18, 19 f. 27. 30 f.; 19, 18.

Die hier genannten Hauptdaten hat man dann in der Weise gruppiert, dafs das Resultat nachexilischer Herkunft des P notwendig daraus hervorzugehen scheint. P und Ezechiel, führte man aus, liegen deutlich in einer und derselben Linie, D und die ältern Geschichtsberichte in der andern. Jene beiden kennen die Scheidung innerhalb des heiligen Personals, diese nicht. Innerhalb der ersten Gruppe aber ist wiederum ein Unterschied der zwei Vertreter der Trennung zu finden: P setzt die Scheidung als geschehen und als zu seiner Zeit rechtlich vollzogen voraus, Ezechiel stellt sie erst als Forderung für die Zukunft — und zwar zum erstenmal — auf. So ergiebt sich von selbst: P fufst auf Ezechiel, dem exilischen Profeten, ist also nachexilisch; Ezechiel selbst folgt dem D nach. Einheit der Priester und Leviten, geforderte Trennung, vollzogene Scheidung — sind die Stadien des ganzen Prozesses.

Wellhausen hat diesen Gegenstand in schlagender und fast vollendeter Weise behandelt. So treffend viele seiner Ausführungen sind und so sehr man nicht selten unter seiner Schilderung die Dinge glaubt wachsen zu sehen, so lassen sich doch gewichtige Bedenken nicht unterdrücken. Wie läfst es sich verstehen, dafs nach dem Exil nur eine ganz geringfügige Zahl von Leviten zurückkehrte [1], wenn ihre Degradation erst ihrer Durchführung harrte? Dies erklärt sich nur, wenn jener Zustand schon vorher feststand. Angenommen aber, sie seien schon durch Ezechiels Gesicht — obwohl dasselbe wenig genug Einflufs auf die Gestaltung der Dinge im Leben gewann [2] — von der Rückkehr abgeschreckt worden: so erwachsen andere Schwierigkeiten. Wenn das Priestertum der Söhne Aarons erst aus der Zeit der Restauration datiert und keinerlei Anknüpfung an eine vorexilische Institution gleicher Art zu seiner Legitimation aufzuweisen hatte [3], wie versteht sich dann sein Aufkommen? Nur wenn dieses Priesterrecht der Söhne Aarons schon vor dem Exil bestanden hatte und er auf dasselbe sich berufen konnte, durfte Ezra wagen es durchzuführen [4]. Denn auch auf die Autorität Ezechiels konnte man sich dabei nicht berufen. Er will ja das Priestertum der Söhne Ṣadoqs. Endlich wenn P der Ausdruck der nachexilischen Ordnung des Kultuspersonals ist, so erwartet man auch eine wirkliche Übereinstimmung beider. Dieser Erwartung

---

1) Esr. 2, 36 ff. vgl. 8, 15 ff.

2) Vgl. z. B. über Esr. 3, 3 ff. Delitzsch in ZkWL. I, S. 281.

3) Kuenen Ond.[2], S. 198: „van Aäron, den stamvader der wettige priesters, weet geen schrijver uit den tied vóór Ezra iets af“.

4) Vgl. m. Ausf. in ThStW. III, S. 313 f.

entspricht es aber nicht, wenn wir sehen, dafs die Ordnung der Dinge nach der Rückkehr sich gar nicht an P hält. Hier besteht das Kultuspersonal aus zwei Klassen: den Söhnen Aarons als Priestern und den übrigen Leviten als ihren Dienern. Dort stehen neben Priestern und Leviten als eine nicht unerhebliche Klasse weiterer Tempeldiener die sogen. Sänger, Thorhüter und Netinim [1].

Doch kommen abgesehen von derartigen Anstöfsen hinsichtlich einzelner Punkte noch Schwierigkeiten allgemeinerer Art gegenüber jener Anschauung von der Entwickelung des Priestertums in Betracht.

Dafs P kurzweg die Trennung der Priester und Leviten als zu seiner Zeit schon vollzogen voraussetze, kann ich nicht finden. Ich erkenne überhaupt — entsprechend dem nicht ganz einheitlichen Charakter dieser Schrift — in ihr zwei verschiedene Anschauungen über diese Angelegenheit. In der einen früheren Schicht scheint jene Scheidung überhaupt noch nicht in den Gesichtskreis von P eingetreten. Oder wenn sie es sein mag, so ist sie jedenfalls noch nicht soweit Gegenstand des Interesses und der Erörterung, dafs sie in die Gesetzgebung von P hereinwirken würde. Sie macht sich nicht bemerklich. Ich rechne hierzu die Erzählung von Aarons blühendem Stabe [2], wo es sich deutlich gar nicht um den Gegensatz von Aaron und Levi, also nicht um das aaronidische Priestertum im Unterschied von dem übrigen Levitenstamm, sondern lediglich um die Erwählung Levis zum Priesterstamm gegenüber den übrigen Stämmen handelt. Nicht für Aaron gegenüber Levi, wie sonst, vielmehr für Levi-Aaron gegenüber dem Volke tritt hier P ein [3]. Weiterhin aber gehören hierher alle diejenigen Teile von P, bei welchen sich annehmen läfst, dafs in ihnen ältere priesterliche Gesetze erst durch die überarbeitende Hand des Verfassers der jetzigen Priesterschrift (P^1) die spezifische Färbung dieser Schrift erhalten haben [4]. Vielfach machen diese Gesetze sich gerade durch die jetzt

1) Esr. 2, 41—58. S. Baudissin, Der heutige Stand der alttest. Wissensch. (1885), S. 51 f.

2) Num. 17, 16—28.

3) S. die genauere Erörterung der Stelle in ThStW. II, S. 162 ff.

4) Besonders in Lev. 1—7. Kap. 17 (worüber zu vgl. ThStW. II, 160—162. 44 f.; III, 293 f.), ferner aber auch in Lev. 11—15, wo z. B. in Kap. 13 (über welches auch zu vergl. Wurster in ZAW. IV, S. 124) fast in jedem Vers „der Priester“ und nur V. 2 Aaron und seine Söhne (als Eintrag von P^2) steht. Ähnlich verhält es sich mit Kap. 12. 14 f. Gewifs gehört auch die Stiftshütte 15, 29 zu P^2. — Weiterhin ist dieser ältern Schicht beizuzählen: Lev. 21 (vgl. über die Art wie Aaron in den Text gekommen ist, Horst, Lev. 17 etc., S. 20, 22), gröfsere Teile aus Lev. 23 (vgl. V. 10 und 20), vielleicht auch 22, 9 ff.; jedenfalls

noch, oder wenigstens ursprünglich, in ihnen fehlende Beziehung auf das aaronidische Priestertum kenntlich. Von einem Gegensatz zwischen Priestern und Leviten ist in diesen Abschnitten überhaupt nicht die Rede. Die Trennung ist daher unter keinen Umständen als vollzogen gedacht, sie kommt im Gegenteil gar nicht in Betracht. Die Stücke stehen auf der Stufe des Deuteronomiums und der historischen Bücher. — Allerdings ist in dem andern Teile von P, dem vom eigentlichen Verfasser der Priesterschrift herrührenden Stücke des Ganzen (P^2), jene Trennung vorausgesetzt. Wo dies in den Stücken von P^2 der Fall ist, da versteht sich diese Behandlung der Frage aus dem oben über den allgemeinen Charakter dieses Buches Gesagten. Wie P^2 seinen Stoff überhaupt in das Gewand der mosaischen Zeit kleidet, so behält er dies Gewand auch da bei, wo er auf das Verhältnis der Priester und Leviten zu reden kommt. Er setzt die Trennung als vollzogen voraus, um den Zeitgenossen das von ihm erstrebte Ideal lebendig vor die Seele zu stellen. Dafs er es nicht als in der That verwirklicht kennt, beweisen mancherlei Stellen [1].

Setzt somit P die Scheidung der Priester und Leviten gar nicht im Ernste als schon zu seiner Zeit vollzogen voraus — weder in seiner älteren, noch auch in seiner jüngeren Hauptschicht — so ist dadurch der Datierung dieser Schrift nach dem Exil die Grundlage entzogen. Wenigstens soweit die letztere in der Priesterfrage gefunden wird. Dies ist noch mehr der Fall, wenn sich zeigen läfst, dafs auch was man den übrigen Schriften: Ezechiel, dem Deuteronomium und den historischen Büchern zur Stützung jener These entnahm, nicht haltbar ist. Von Ezechiel läfst sich dies wenigstens wahrscheinlich machen, von D und den historischen Büchern mit Sicherheit zeigen.

Wellhausen nimmt die Worte des Profeten Ezechiel Kap. 44, V. 6—16 [2] geradezu zum Ausgangspunkt seiner ganzen Erörterung. Und Kuenen [3] erklärt: wer nicht anerkenne, dafs Ezechiel die Degradation der Leviten als etwas ganz Neues, vorher Unbekanntes ansehe,

---

aber wieder gröfsere Stücke von Num. 5f. (auch von Wurster a. a. O., S. 125f. zum Heiligkeitsgesetz gerechnet).

1) Num. 16, 8—11. Num. 3. 4. 18. Vgl. darüber ThStW. II, S. 164—166 und gegenüber Kayser, JPTh. VII, S. 642f. ebenda III, S. 293f., sowie wegen Num. 18, 23 im Vergleich mit Ezech. 44, 10 s. gegenüber Smend, Ezech., S. 363 in ThStW. II, S. 167f.

2) Vgl. neben den schon angeführten Schriften Delitzsch in ZkWL. I, S. 279ff.; Dillmann, ExLev., S. 461; Baudissin, StKr. 1883, S. 839f.; anderseits Smend, Ezechiel z. d. St.

3) Ond.[2], § 11, No. 14.

sei mehr zu beklagen als zu widerlegen. Trotzdem glauben wir, dafs die hier abgewiesene Erklärung sich mit der Zeit als die allein mögliche Bahn schaffen wird. Sie entspricht dem Zusammenhang der Rede, der nicht zunächst auf Degradation der Leviten, sondern auf Entfernung der Ausländer und Heilighaltung des Tempels geht. Sie empfiehlt sich ferner durch den Umstand, dafs die von Ezechiel befürwortete Mafsregel gegen die Leviten nirgends von ihm als etwas Neues dargestellt wird [1]. Sie wird endlich im Zusammenhang mit diesen Erwägungen fast geboten durch die Thatsache, dafs die Priester als Söhne Ṣadoqs von Ezechiel schon lange vorher vorausgesetzt sind [2]. Wäre ihre Degradation in Kap. 44 ganz neu, so könnte sie nicht in Kap. 40 und 43 als bekannt angesehen werden.

Noch klarer liegt die Sache beim Deuteronomium. Dafs dasselbe die Einheit der Priester und Leviten betont und von einer schroffen Trennung nichts verlauten läfst, ist anerkannt. Aber ob es sie deshalb gar nicht kennt? ob es in der That nur den Stamm Levi als Priesterstamm im Sinne hat, in der Voraussetzung, dafs jedes Glied desselben genau denselben Rang und dasselbe Recht an den Altar besitze? — Dies ist geradezu ein Ding der Unmöglichkeit.

Schon die geschichtlichen Umstände, mit denen D aufs engste verflochten ist, und die ganze Tendenz des Buches fordern jene Scheidung innerhalb Levis unbedingt. Die Beseitigung der Landleviten von den Höhen ist, eine der Hauptforderungen des D. Dieselbe hat sich, wenn gleich das Buch darüber schweigt, ohne Zweifel nur mit manchen Hindernissen vollziehen lassen, welche Kämpfe und Verwickelungen aller Art nach sich zogen [3]. Denn es war auf die gewaltsame Erniedrigung der Leviten abgesehen, die sich im Leben selbst gewifs nicht so friedlich gestaltet hat, wie es im Königsbuch [4] erscheinen könnte. Wie D über diese Verwickelungen, die nicht ausbleiben konnten, wegsieht, als wären sie gar nicht in seinem Gesichtskreis, genau so behandelt er auch die von ihm gewollte Beseitigung der Höhenpriester [5] als eine ganz harmlose und friedliche Angelegenheit, die nach

1) „Sie sollen nicht zu mir nahen“ V. 13 ist viel zu allgemein gehalten, um so weitgehende Schlüsse darauf bauen zu können. Man würde mindestens ein לא עוד erwarten.

2) Ez. 40, 45 f., 43, 19.

3) S. Dillmann, ExLev., S. 459.

4) 2 Kön. 23, 9.

5) Dafs diese Leviten zwar Höhen-, in der Hauptsache aber nicht Götzenpriester waren, s. ThStW. III, 288 f. Anders (aufser den dort genannten Autoren auch) Dillmann, NuDtJo., S. 327. Allein gerade um eine Gleichberechtigung

seinem Dafürhalten nicht imstande ist, die Leviten ernstlich zu schädigen. Sie gehören ja doch nach wie vor zum grofsen Priesterstamme. Auf die Betonung des letztern Gesichtspunktes ist sein Augenmerk fortgehend gerichtet. Daraus kann, wenn das Übrige aufser Augen gelassen wird, der Schein erwachsen, als hätte D Unterschiede innerhalb des Stammes Levi weder gekannt noch in Aussicht genommen. Und doch hat er den Hauptunterschied geradezu hervorgerufen — gewifs nicht ganz und gar ohne sein eigenes Wissen und Wollen. — Ist nun auch der Sprachgebrauch [1] in D hinsichtlich des Verhältnisses der Priester und Leviten in einer Weise schwankend und schillernd, die sich beinahe nur aus absichtlich gewählter Unbestimmtheit des Ausdruckes verstehen läfst [2]: so geht doch aus den Hauptstellen ein Resultat mit voller Sicherheit hervor. Die beliebte Annahme, als bestimme D, die an den Höhenheiligtümern aufser Dienst und Brot gesetzten Leviten dürfen nach ihrem Belieben Priester in Jerusalem am Tempel werden [3], hat in D selbst keine Stütze. Eben damit auch die Annahme voller Gleichberechtigung der Leviten mit den Priestern nicht. D weifs zwischen den in Jerusalem ansässigen Tempelpriestern und den niederen Landleviten sehr wohl zu scheiden [4]. Von einer beliebigen Übersiedelung [5] und Aufnahme in die vornehme Klasse der Tempelpriester weifs er kein Wort. Was er als billige Vergünstigung jenen Leviten zuerkennt, ist einzig, dafs sie je und je, wenn einer der Ihren aus seinem Wohnort im Lande nach Jerusalem kommt, am gerade dort stattfindenden Opferdienst mit ihren vornehmeren „Brüdern" teilnehmen mögen. Im übrigen bleibt er, was er ist und kehrt nach ein paar Tagen an seinen Ort zurück [6]. Seinen eigentlichen Unterhalt gewinnt er nicht hieraus, sondern aus den Opfergaben und der Mildthätigkeit der Begüterten.

---

handelt es sich m. E. nicht, sondern um eine vorübergehende Vergünstigung. S. Reufs, Gesch. d. AT., S. 350. 358.

1) Vgl. darüber meine Erörterung aller hierher gehörigen Aussagen des D in ThStW. III, S. 278—294.

2) Besonders Deut. 18, 1—8.

3) Z. B. Kuenen Ond.², § 15, No. 15.

4) Deut. 18, 3—5 ist von den einen, V. 6—8 von den andern die Rede. S. ThStW. III, S. 284—289: Dillmann, NuDtJo., S. 324—327.

5) So Kayser, JPTh. VII, S. 640; Riehm, HWB., S. 1223b; ExLev., S. 458; auch noch in NuDtJo., S. 326f. scheint Dillmann dieser Auffassung den Vorzug zu geben. Dagegen aufser ThStW. III, S. 288 auch Reufs Gesch. d. AT., S. 350.

6) Die Worte גר שם V. 6, wie אשר בשעריך in Deut. 14, 27. 29; 16, 11. 14 vgl. 26, 11ff. weisen deutlich darauf hin.

Endlich soll der Satz, dafs „Aaron als der Stammvater der gesetzmäfsigen Priester in keiner einzigen vorexilischen Schrift“ vorkomme [1] und seine Voraussetzung, dafs nichtlevitische Priester in früherer Zeit die Regel gebildet hätten, besonders durch den Hinweis auf den Priestervater Ṣadoq gestützt werden. Auch er soll in der That gar nicht Levit, sondern der Anfänger einer neuen, und zwar einer im Sinne des spätern Priestertums illegitimen Linie, ein priesterlicher Usurpator aus fremdem Geblüt gewesen sein [2]. Eben daher konnten nach Wellhausen [3] vor dem Exil die Priester schon deshalb nicht Söhne Aarons heifsen, weil es noch zu bekannt war, dafs Ṣadoq weder Aarons noch Levis Geschlecht angehörte. Auch diese Annahme läfst sich zurückweisen. Ṣadoq war so gut als Abjatar und Eli Levit, also jedenfalls nicht Usurpator, und leitete aller Wahrscheinlichkeit nach sein Geschlecht auch schon von Aaron selbst her. Doch ist der Nachweis hierfür besser im Zusammenhang jener Ereignisse bei der Geschichtsdarstellung selbst zu erbringen [4].

2. Das litterarische und sprachgeschichtliche Moment. Neben diesem archäologischen hat man nun aber von zwei weiteren Gesichtspunkten aus, dem formal litterarischen und dem sprachgeschichtlichen, den Nachweis der nachexilischen Abfassung von P in Angriff genommen.

Der ersteren, der litterarischen Seite des Problems haben sich besonders Kayser und Marti angenommen. Kayser [5] versucht es, „auf rein litterarhistorischem Wege, aus Citaten und Anspielungen in den übrigen Schriften des Alten Testaments, ein Ergebnis über das relative Alter der verschiedenen Bestandteile des Pentateuchs zu gewinnen“ und gelangt zu dem Ergebnis, dafs aufser D vor dem Exil nur die jehovistische Erzählung und Gesetzgebung vorhanden waren [6]. Vom Deuteronomium als festem Punkt ausgehend vergleicht Kayser zunächst alle Stellen des übrigen Hexateuch, welche Anklänge an D enthalten, auf ihre Abkunft. Er findet auf diesem Wege, dafs D das jehovistische

---

1) So Kuenen Ond.², § 15, No. 15. — Vgl. jedoch über die Nennung Aarons als Priester, teilweise im Gegensatz zum ganzen Stamm Levi, Deut. 10, 6ff. (E), dazu die vorexilischen Gesetzesstellen unten bei der Analyse der Quellen § 20f.

2) Wellhausen, Proleg.², S. 130f.

3) a. a. O., S. 131.

4) Vorläufig ist zu vergleichen: Riehm, HWB., S. 1221f.; Dillmann, ExLev., S. 459f.: Bredenkamp, Ges. und Prof., S. 180ff.; Kittel, ThStW. III, S. 294—314.

5) Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, Strafsburg 1874.

6) a. a. O., S. 4f.

Buch (J und E) kennt und vielfach benützt, auf den Elohisten (P) dagegen keinerlei Rücksicht nimmt, denselben also nirgends voraussetzt [1]. Kayser dehnt seine Untersuchung sodann auf die aufserhexateuchischen Schriften des Alten Testamentes aus und findet das frühere Ergebnis sowohl an den vorexilischen Geschichtsbüchern als den vorexilischen Profeten bestätigt. Unter den letzteren geben ihm besonders die bekannten Aussprüche mehrerer Profeten [2] gegen den Opferdienst, welche vor ihm schon Graf [3] und nachher wieder Wellhausen [4] betont haben, Stoff zur Begründung seiner Annahme. Den positiven Beweis seiner These findet Kayser aber endlich in der litterarischen Beschaffenheit des eigenartigen Gesetzescorpus Lev. 17—26. Er schreibt es, der Annahme Grafs [5] folgend, auf Grund der vielfachen auffallenden Berührungen mit Ezechiel der Hand dieses Profeten selbst zu [6].

Hinsichtlich der profetischen Schriften im Vergleich mit P hat sich entschieden gegen Kayser erklärt Marti in seiner Abhandlung über die Spuren der sogen. Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Profeten des Alten Testaments [7]. Er widerspricht einerseits der von Graf und Kayser vorgetragenen Deutung der die Überschätzung des Opferdienstes tadelnden Profetenworte und glaubt anderseits eine Reihe positiver Beziehungen vorexilischer Profeten auf P nachweisen zu können. Dafs Marti in letzterem Bestreben zu weit gegangen ist, mufste wohl auch von seinen Freunden anerkannt werden. Hingegen erfuhr Kayser in Beziehung auf Lev. 17—26 — nachdem schon Wellhausen [8] ihm in der Hauptsache beigestimmt und nur mit Nöldeke [9] und Kuenen [10] die Abfassung durch Ezechiel selbst bestritten hatte, seiner Meinung dagegen durch Dillmann [11] und früher schon durch Klostermann [12] nachdrücklich widersprochen worden war — er-

1) a. a. O., S. 148.

2) Amos 5, 25. Jerem. 7, 22 f. u. a.

3) Gesch. Büch., S. 69 f.

4) Proleg.². S. 58 ff.

5) Gesch. Büch., S. 75 ff, besonders S. 82 f Ihm haben beigestimmt Bertheau, JDTh. 1866, S. 150 ft und Colenso, The Pentat. etc. VI, p. 1 sqq.

6) Vorexil. Buch, S. 176 ff.; vgl. JPTh. 1881, S. 548 ff.

7) JPTh. 1880, S. 127—161 und S. 308—354.

8) JDTh. XXII, S. 440 f. 422—444: Bleek, Einl.⁴, S. 173. Vgl. Proleg.², S. 399 ff.

9) JPTh. 1875, S. 355 ff., vgl. schon Unters., S. 67 ff.

10) Godsdienst van Israël II, p. 91 sqq. Auch Reufs, L'histoire sainte etc. I, p. 252 sq. widersprach.

11) ExLev., S. 533 ff.

12) Zeitschr. f. luth. Theol. 1877, S. 406 ff.; vgl. aufserdem Delitzsch in ZkWL. I, S. 617 ff.

hebliche Unterstützung durch Horsts hierauf bezügliche Schrift [1]. Horst findet die Ergebnisse Kaysers über diese Kapitel und ihr Verhältnis zu Ezechiel — kleinere Abweichungen abgerechnet — im wesentlichen bestätigt. Die Entstehungszeit der Kapitel, abzüglich der Bestandteile von P, scheint auch ihm in das Exil zu fallen, und als Verfasser glaubt er an Ezechiel festhalten zu sollen. Nur ist er bereit, dem von den Gegnern geltend gemachten Hinweis auf die mancherlei Unterschiede zwischen Ezechiel und dem Heiligkeitsgesetz, wie Klostermann [2] das Corpus treffend genannt hatte, durch die Hilfsannahme gerecht zu werden: Ezechiel habe einerseits nicht alle diese Gesetze selbst verfaſst, sondern zu einem Teil aufgenommen und bearbeitet; anderseits falle seine Thätigkeit an Lev. 17 ff. in eine viel frühere Zeit, als die Abfassung seines eigenen Buches. Die Zwischenzeit habe wieder manche Veränderungen in der Gesetzgebung nötig gemacht [3].

Sowohl hinsichtlich des Heiligkeitsgesetzes als der übrigen Punkte fanden Kayser und Horst eine wichtige Stütze in Kuenens neubearbeitetem Historisch critisch Onderzoek [4], das für Lev. 17 ff. freilich immer noch die Verfasserschaft Ezechiels selbst abweist und wie Wellhausen und Reuſs an einen in seiner Art arbeitenden Mann denkt [5]. Hingegen hat Dillmann [6] neuestens die ganze Angelegenheit von anderem Standpunkte aus neu behandelt und kommt auf fast allen Punkten zu total anderen Ergebnissen. In Lev. 17—26 erkennt er ein (abgesehen von den A-Bestandteilen) durch mancherlei Hände gegangenes Werk, das kein geschlossenes Ganzes darstellte (S. 639). Ihm gleichartig sind Teile von Lev. 11 und einiges andere (S. 640 f.). Jedenfalls aber ist dieser Komplex (S) schon von D, sowie von P (bei Dillmann A) benutzt. Er ist daher alt und jedenfalls von Ezechiel weder geschrieben noch gesammelt. Nur der Schluſs (Lev. 26, 3 ff) ist im Exil überarbeitet (S. 646 f.). Inbetreff des Verhältnisses von P zu E und J giebt Dillmann nun Benützung des E durch P unbedingt, des J durch denselben wenigstens bedingt zu (S. 655 f.). Die äuſsern Zeugnisse erklärt er für untergeordnet, zwar nicht gegen frühere Abfassung von P (S. 662), aber auch nicht gerade für sie beweisend (S. 666 f.).

---

1) Lev. 17—26 und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik (Colmar 1881).

2) a. a. O., S. 416.

3) a. a. O., S. 91. 93 f. Vgl. S. 52 f.

4) Besonders zu vgl. § 10 und 14 f.

5) So auch Wurster in ZAW. IV, S. 123 — wogegen freilich Horst entschiedene Spuren der Priorität von H gegenüber Ez. aufweist

6) NuDtJo besonders S. 605 ff 637 ff. 644 ff. 654 ff.

Suche ich mir, den Gang dieser Verhandlungen übersehend, ein Bild von dem Ertrag der bisherigen Untersuchung auf dem litterarischen Gebiete zu machen: so scheint mir die Ausbeute an gesicherten Ergebnissen für unsere Hauptfrage nicht allzu grofs.

Was zuerst das Heiligkeitsgesetz in Lev. 17 ff.[1], dieses „Kompendium der Litteraturgeschichte des Pentateuch"[2], anlangt, so scheinen mir die vielfachen und überraschenden Beziehungen zu Ezechiel, welche dasselbe unstreitig aufweist, aus blofser Vorliebe des Profeten für gerade diesen Abschnitt der Tora nicht befriedigend erklärt. Auch der sorgfältige Nachweis Klostermanns[3], dafs die von beiden mit Vorliebe gebrauchte Formel „Ich bin Jahve" auch sonst im Alten Testament, in Gesetz und Profeten, üblich war, erklärt weder die hier zur Manier gewordene Anwendung derselben, noch die mancherlei anderen, in Lev. 26 geradezu überwältigenden Berührungen[4]. Das Corpus mufs wohl durch die Hand Ezechiels gelaufen sein.

Den Schlüssel des Rätsels scheint mir die Thatsache zu geben, dafs die Berührungen mit Ezechiel sich vielfach auf Ein- und Ausleitung der Gesetze beschränken. Der Profet fand die Gesetze dem Stamme nach vor und hat sie in seiner Sprache redigiert. Lev. 26 hat er der Hauptsache nach frei zugefügt. Das Nächstliegende kann nun hinsichtlich des weiteren Schicksals der Sammlung erscheinen, dafs bald darauf, im Exil, ein die Sprache von P handhabender Sammler das Corpus in P eingefügt und mit Zusätzen in der Art von P versehen habe. Wenn aber, wie sich früher zeigte, Teile der elohistischen Bearbeitung entschieden auf frühere Zeit weisen, so wird sich auch gegen die Annahme des umgekehrten Hergangs nichts einwenden lassen. Die Bearbeitung Ezechiels folgte derjenigen von P erst nach. Warum Ezechiel gerade diesen Teil von P noch einmal einer Überarbeitung unterzog, läfst sich nicht vollkommen aufklären. Ich halte für das Wahrscheinlichste, dafs dasselbe nicht von P selbst, sondern von einem seiner Nachfolger bearbeitet und daher zu Ezechiels Zeit noch nicht in P eingereiht war. Liefen die Kapitel Lev. 11. 17—25 noch selbständig als Corpus um, so hat es nichts Auffallendes, dafs Ezechiel gerade sie noch einmal bearbeitete. Anderseits erklärt sich auf diesem Wege die Ungleichartigkeit des Stückes[5].

---

1) Zu welchem wohl auch Lev. 11 und vielleicht einiges andere gehörte.
2) Wellhausen, Proleg.², S. 399.
3) a. a. O., S. 436 ff.
4) S. bei Horst a. a. O., S. 72 ff.
5) S. darüber Dillmann, NuDtJo., S. 638 f.

Dagegen kann ich mich durch den von Horst [1] und Kuenen [2] versuchten Nachweis der Abhängigkeit des Heiligkeitsgesetzes (seiner Grundlage nach) vom Deuteronomium nicht für überzeugt halten. Die Berührungen sind derart, dafs mit viel gröfserem Rechte auf Abhängigkeit des D von unserem Corpus geschlossen werden kann [3]. Ist demnach das Heiligkeitsgesetz auch durch Ezechiels Hand gegangen, so enthält es trotzdem seinem Kerne nach vordeuteronomische und ziemlich alte Gesetze.

Auch die Abhängigkeit des P von E und J scheint mir nach dem Nachweis Kaysers nicht mehr, wie früher vielfach geschehen ist, geleugnet werden zu können. Um so weniger kann ich dagegen den aus dem Schweigen wie den Aussprüchen der vorexilischen Profeten über P hergenommenen Argumenten Beweiskraft beimessen. Indem ich die allgemeine Beurteilung dieser Frage betreffend auf die oben dargelegten Grundsätze [4] verweise, beschränke ich mich auf einige Hauptstellen [5]. Wenn beispielsweise Amos [6], um die Überschätzung des Opferdienstes zurückzuweisen, daran erinnert, dafs Israel in den 40 Wüstenjahren Jahve keine Opfer gebracht habe: so kann doch wohl hieraus für die Opfergesetzgebung nicht viel gefolgert werden. Alles, was aus seinen Worten zu entnehmen ist, reduziert sich darauf, dafs Amos von einem wirklich bestehenden Wüstenkult nichts weifs. Ob er P kennt und von ihm abweicht, oder ob ihm P unbekannt ist, läfst sich schlechterdings daraus nicht ermitteln. Wäre aber auch etwa das letztere der Fall, so wäre selbst damit das Vorhandensein von P nicht unmöglich gemacht. Dem Hirten von Teqoaʿ könnte ja möglicherweise auch das Priesterritual verschlossen gewesen sein. Doch scheint es das viel Wahrscheinlichere, Amos wolle vorwurfsvoll sagen: die von Mose gegebenen Opfergebote habe das götzendienerische [7] Volk schon in der Wüste nicht gehalten. Wenn ferner Jeremja [8] geradezu aus-

1) a. a. O., S. 55ff.

2) Ond.², § 14, No. 6; § 15, No. 8ff.

3) S. hierüber Dillmann, NuDtJo., S. 605ff. 644f.

4) Vgl. S. 92, Nr. 3.

5) Vgl. im übrigen Wellhausen, Proleg.², S. 58ff. und dazu ThStW. II, S. 49ff.

6) 5, 25. S. dazu Graf, Gesch. Büch., S. 69; Kayser, Vorexil. B., S. 161f.; Wellhausen, Proleg.², S. 59. Aufserdem Bredenkamp, Ges. und Prof., S. 83ff.; Steiner im Comment. z. d. St.

7) Vgl. die Anspielung in V. 26.

8) 7, 22ff. S. Graf im Comment. z. d. St.; Gesch. Büch., S. 70; Kayser, Vorexil. B., S. 166f., Wellhausen, Proleg.², S. 61. Anderseits Bredenkamp, Ges. und Prof., S. 105ff.

ruft: „Ich habe euren Vätern nichts gesagt und nichts geboten, da ich sie aus Ägyptenland führte, inbetreff von Brand- und Schlachtopfern“ — so ist es mir freilich nicht vollkommen sicher, ob man hier mit der gewöhnlichen Deutung noch auszukommen vermag, nach welcher die Worte nur ein sehr starker Ausdruck des allgemeinen Gedankens von der Unwesentlichkeit des Opfers und daher auch der Opfertora gegenüber dem sittlichen Wandel sein sollen. Für unmöglich kann ich diese Erklärung angesichts sonstiger sehr heftiger Ausdrücke der Profeten über das Opfer nicht halten. Denkt man vollends daran, dafs mit dem: „Nichts inbetreff der Opfer“ streng genommen ja auch die Opferbestimmungen des Bundesbuchs und Deuteronomiums [1] von Jeremja als nicht vorhanden abgewiesen würden, so gewinnt sie an Wahrscheinlichkeit. Glaubt man jedoch über diese Schwierigkeit wegkommen zu können, so bliebe immer noch, ehe wirkliches Nichtvorhandensein von P geschlossen werden dürfte, die näherliegende Erklärung, dafs Jeremja die priesterliche Tora geflissentlich ignoriert [2]. Es bedarf hierzu nur, dafs P zu Jeremjas Zeit noch nicht zur öffentlichen Anerkennung gelangt ist [3].

Über das Verhältnis von P zu D dagegen ist wohl ein einheitliches Urteil überhaupt nicht möglich. Wie im allgemeinen und besonders in sachlicher Hinsicht hierüber zu denken sei, ist oben [4] dargelegt. Für die älteren Schichten von P scheint mir der Nachweis Dillmanns [5], dafs D auf P, auch ohne das letztere zu nennen, mehrfache Rücksicht nimmt, richtig zu sein. Für die jüngeren Teile der Priesterschrift dagegen, wie die zu P gehörenden Teile von Lev. 17, 4 ff. oder Num. 28 f., wird man auf nachdeuteronomische Zeit geführt werden.

Endlich erübrigt noch ein Blick auf die aus der Sprache der Priesterschrift entnommenen Beweisgründe. Die erste eingehende Untersuchung hierüber hat V. Ryssel [6] geliefert. Er scheidet die Geschichte

---

1) S. darüber Bredenkamp a. a. O., S. 109. 111; Orelli, Jesaja und Jeremia z. d. St.

2) Was durch 17, 26 (Wellhausen, Proleg.[2], S. 61) nicht ausgeschlossen wird, wenn man damit Aussprüche wie Jer. 8, 8; 18, 18. Jes. 29, 13 vergleicht. S. darüber ThStW. II, S. 50.

3) Eine weit einfachere Lösung wäre freilich die von Bredenkamp a. a. O., S. 110, welcher im Sinne von עַל דִּבְרֵי erklärt.

4) S. 91, Nr. 2.

5) NuDtJo., S. 605 ff.

6) De elohistae pentateuchici sermone, Lips. 1878. Vgl. schon Wellhausen, Gesch. Isr. I, S. 397 ff.

der hebräischen Sprache in drei Perioden, deren erste bis zum Jahre 700 reiche, wogegen die zweite von hier bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, die dritte vom Beginn oder der Mitte des 5. Jahrhunderts bis zum Erlöschen der alttestamentlichen Litteratur anzusetzen sei. Hinsichtlich der Priesterschrift kommt er zu dem Ergebnis, dafs zwar gröfsere Gesetzesgruppen derselben [1] ein jüngeres Gepräge aufweisen, aber doch noch der zweiten Sprachperiode und zwar ihrer ersten vorexilischen Hälfte zuzurechnen seien. Die übrigen Gesetze und die Erzählung von Gen. 1 — Ex. 6 dagegen weist Ryssel der ersten Sprachperiode zu, ja er glaubt, dafs sie bis in die Anfänge der hebräischen Litteratur zurückweisen [2]. Gegen Ryssels Methode hat Giesebrecht [3] in seiner erneuten Untersuchung des Gegenstandes ernstliche Bedenken erhoben. Er verlangt, dafs nicht die Bücher nach 450 (Esra und Neḥemja), sondern die zwischen 536 und 450 verfafsten (Ḥaggai, Zacharja, Maleachi) in erster Linie zur Vergleichung mit P herangezogen werden. Giesebrecht kommt so zu dem Ergebnis, dafs P der bis 700 reichenden Sprachperiode nicht angehöre, dafs dagegen im 7. und besonders im 6. Jahrhundert die Berührungen mit P immer mehr zunehmen, so dafs P sich auch jünger als Jeremja, Ezechiel und Deutero-Jesaja darstelle. Wenn trotzdem die auf die silberne Litteraturperiode weisenden Erscheinungen sich finden, so komme hierfür in Betracht, dafs der Elohist als Gelehrter die ältere Litteratur kenne und sich um ein reines, nicht aramaisierendes Hebräisch bemühe [4]. Allein auch gegen Giesebrechts Voraussetzungen und Schlüsse sind gegründete Bedenken, besonders von Driver [5], erhoben worden, so dafs sich selbst Kuenen [6] zu dem Geständnis genötigt sieht, die Sprachgeschichte könne überhaupt nicht den Ausschlag geben, sie habe bis jetzt höchstens ein negatives Ergebnis geliefert, indem sie zeige, dafs es vergeblich sei, aus sprachlichen Gründen P in frühere Zeit setzen zu wollen. Hiermit ist denn auch gegeben, dafs sie als selbständige Stütze der Grafschen

---

1) Ex. 25—31. 35—40. Lev. 8—10. 27. Num. 1—10. 15—19. 26 ff. Über ein gewisses Schwanken in seinen Angaben s. Kuenen Ond.², § 15, No. 11.

2) a. a. O., S. 82.

3) Zur Hexateuchkritik in ZAW. I, S. 177 ff. S. auch Kayser in JPTh. VII, S. 362. Über Ryssels Scheidung zwischen Gen. 1 — Ex. 6 und dem übrigen P s. Kuenen Ond.², § 15, No. 21.

4) a. a. O., S. 269.

5) Journal of Philology XI, p. 201 sqq. Vgl. auch Steiner in Theol. Zeitschr. aus der Schweiz IV (1887), S. 42 ff.

6) Ond.², § 15, No. 11.

Theorie nicht verwendet werden kann[1]. Hat aber die letztere sich uns bisher nicht als richtig erwiesen, so besitzt jedenfalls das sprachgeschichtliche Resultat nicht die Kraft, sie von sich aus zu belegen.

3. Ergebnis. Damit sind wir denn auch, das Bisherige zusammenfassend, in die Lage versetzt, ein Urteil über die mutmaſsliche Abfassungszeit von P zu fällen. Daſs die Priesterschrift kein einheitliches Werk ist, also auch ihrer Abfassung nach nicht in eine und dieselbe Zeit weist, hat sich bisher reichlich gezeigt. Man hat also zwischen ihren einzelnen Schichten zu scheiden. Die älteste Schicht, teils die Grundlage des Heiligkeitsgesetzes, teils diejenige von P^2 enthaltend — man kann diese zwar ursprünglich verschiedenartigen, als älteste Grundlage der Priesterschrift aber für uns doch zusammengehörigen Stücke kurzweg P^1 nennen — wird man in verhältnismäſsig frühe Zeit, jedenfalls von Salomo abwärts (10. und 9. Jahrhundert) zu setzen berechtigt sein. Die zweite Schicht, welche vom eigentlichen Verfasser des Priesterbuches (P^2) herrührt und die priesterliche Erzählung sowie die Überarbeitung des von P^1 Aufgenommenen im Sinne des aaronidischen Priestertums und der Zentralisation des Kultus am Heiligtum (der Stiftshütte), dazu eine Reihe neuer Gesetzesbestimmungen enthält, führt auf die Zeit des 8. Jahrhunderts. Ḥizqia haben wir oben als untere Grenze festgestellt. Für den Bearbeiter des Heiligkeitsgesetzes (P^3) ergab sich wegen Lev. 17, 1 ff. Ḥizqia und die Wegführung des Nordreiches als obere Grenze, so daſs also die späteren Teile von P dem Deuteronomium ziemlich parallel laufen und bis auf Jeremja herabreichen mögen. Das letztere wenigstens für den Fall, daſs sich ein gewisser Gegensatz in der Stellung dieses Profeten zu P, der oben wenigstens als wahrscheinlich angenommen ist, bestätigte.

Das fertige Gesetzbuch wird ins Exil mitgenommen und in, oder wohl eher nach demselben mit den übrigen schon vorhandenen Gesetzesschriften zum heutigen Hexateuch zusammengearbeitet. Bei dieser Gelegenheit mögen vom Redaktor des Hexateuchs (R^h) noch manche Zusätze teils gemacht, teils aus P nahestehenden Quellen aufgenommen sein. Einzelnes wurde noch später zugefügt.

Schon vor R^h hatte aber, wohl im Exil oder kurz vorher, ein im Sinne des D schreibender Redaktor (R^d) jenem vorgearbeitet durch Zusammenfügung von E und J unter sich und mit D und D^2 und ihre teilweise Überarbeitung. Er nimmt besonders im jetzigen Buch Josua,

---

1) S. weiterhin noch Dillmann, NuDtJo., S. 663 ff.

eine noch weit freiere Stellung zu seinen Vorlagen ein als R^h und kennzeichnet sich schon deshalb als ihm vorangehend.

II. Die übrigen Quellen.

§ 11.

Neben dem grofsen die älteste Geschichte Israels behandelnden Werke, das uns in den ersten sechs Büchern des Alten Testamentes vorliegt, geben natürlich auch im übrigen Alten Testament da und dort einzelne Notizen Aufschlufs über diesen Teil der hebräischen Geschichte. Doch sind es mit wenigen Ausnahmen gelegentliche und zerstreute Mitteilungen, deren quellenhafter Charakter keine selbständige Erörterung erheischt. Wir werden sie je am betreffenden Orte in Betracht zu ziehen haben.

Gleichzeitige oder spätere inschriftliche Nachrichten auf Denkmälern irgendwelcher Art hat Israel aus dieser Zeit nicht hinterlassen. Weder sind solche bis jetzt gefunden, noch ist irgend gegründete Aussicht auf künftige Auffindung derartiger Denkmale vorhanden. Ebenso wenig besitzen wir von den Phöniken oder einem andern der Nachbarvölker Israels ein Denkmal aus jener Zeit oder über sie [1].

Anders steht es mit Ägypten und Babylon. Sowohl die babylonischen Keilschriften als die ägyptischen Denkmale verschiedenster Art reichen erheblich weiter zurück als die hier in Frage kommende Periode der Geschichte sich erstreckt. Wie Israel im späteren Verlauf seiner Geschichte vielfach sowohl mit dem babylonisch-assyrischen als dem ägyptischen Weltreich in folgenschwere Beziehung getreten ist, über welche uns die Denkmale jener Völker wichtige Aufschlüsse gewähren: so weifs die Tradition der Hebräer auch für die älteste Zeit schon von bedeutsamen Berührungen Israels mit den Völkern der Nil- und Eufratländer zu berichten. Es mufs daher immer wenigstens die Erwartung gehegt werden, ob nicht von den gleichzeitigen Geschichtsurkunden jener Völker auch auf die Geschichte der Anfänge Israels einiges Licht falle. Ob jene Erwartung sich bestätigt, mufs die Erörterung des Gegenstandes selbst zeigen.

Über den allgemeinen Charakter dieser ausländischen Geschichts-

---

1) Über einen angeblich im Altertum noch gesehenen punischen Stein s. u. § 28.

denkmale haben wir eine nähere Auskunft hier nicht zu geben. Es ist hierüber auf die ausführlichen Bearbeitungen der ägyptischen wie der babylonisch-assyrischen Geschichte, besonders die betreffenden Abteilungen dieses Sammelwerkes [1], zu verweisen.

Auch das Wenige, was von späteren, griechisch schreibenden Autoren etwa für unsern Zeitraum in Betracht kommen kann, ist besser je an seinem Platze in Erwägung zu nehmen. Am ehesten könnte noch an Josephus gedacht werden, weil derselbe in seiner Archäologie die hebräische Geschichte im Zusammenhang darstellt und so gleichsam eine Parallele zur biblischen Erzählung bietet. Allein sein Bericht ist fast auf allen Punkten in so hohem Grade teils ins Fabelhafte übertrieben und ausgeschmückt, teils in bewufster levitisch-hierarchischer Tendenz gefärbt, dafs er, jedenfalls soweit er unsern Zeitraum behandelt, nirgends den Charakter der Ursprünglichkeit gegenüber dem Alten Testamente hat [2]. Dagegen erheischt seine Berufung auf Manetho in der Schrift gegen Apion allerdings später eine eingehendere Besprechung.

---

1) Wiedemann, Ägyptische Geschichte I. II 1884; Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte I, 1886.

2) S. über ihn Reufs in Ersch u. Grubers Encykl. II, 31, S. 104 ff. Baumgarten in JDTh. 1864, S. 616 ff. Hausrath in Sybels Hist. Ztschr. 1864, S. 285 ff. Schürer in PRE.[2], S. 109 ff. und besonders Ranke, Weltgesch. III, 2, S. 12 ff.

B. Geschichte des Zeitraums.

1. Kapitel. Die Zeit der Patriarchen.

Wir geben im Folgenden für Kap. 1 und 2, d. h. für den Inhalt der pentateuchischen Geschichtserzählung [1] zunächst eine eingehende Darstellung des biblischen Traditionsstoffes und lassen demselben sodann je in gesonderter Erörterung die Prüfung seines historischen Gehaltes folgen. Inbetreff alles Näheren hinsichtlich des Alters und gegenseitigen Verhältnisses der hexateuchischen Hauptquellen sind die bisher gewonnenen Ergebnisse vorausgesetzt. Wir richten hier unser Augenmerk auf den Zusammenhang der einzelnen Quellen unter sich und die Art und Weise, wie jede derselben für sich den historischen Stoff verarbeitet und wiedergegeben hat. Die gegebene Scheidung der Quellen bringt den augenblicklichen Stand der hexateuchischen Quellenforschung zur Anschauung. Dem der mühsamen Quellenscheidung selbst unkundigen Leser hoffe ich mit dieser Anordnung einen Dienst zu thun. Denn welcher Art immer der Standpunkt des Lesers und seine Gesamtauffassung von der israelitischen Geschichte sein möge, so mufs es für ihn, und zwar gleicherweise für den Historiker von Fach, wie für den Laien, sofern er sich ein Urteil über den historischen Gehalt der altisraelitischen Überlieferung zu bilden bemüht ist, in erster Linie von Wert sein, die selbständig nebeneinander hergehenden und übereinandergebauten Schichten des Traditionsstoffes, jede in ihrem eigenen Zusammenhang blofsgelegt, kennen zu lernen. Von hier aus erst wird es möglich sein, sich selbst ein Urteil über ihr gegenseitiges Verhältnis und ihren historischen Gehalt zu bilden.

---

1) Für das Buch Josua ist bei der ungleich eingreifenderen Thätigkeit der Redaktion dieses Verfahren weniger geeignet.

I. Die Tradition der Quellen.

§ 12.

Die Erzählung von E.

Diese Quelle, von welcher uns in der Urgeschichte entweder nichts [1], oder jedenfalls nur ganz dürftige Reste [2] erhalten sind, giebt uns auch noch über Abrahams, des Stammvaters der Israeliten, Herkunft und Abstammung in der Genesis keinerlei Nachricht. Weder sein Vaterhaus, noch sein Zug nach Kenaʿan, noch seine Verheiratung mit Sara oder sein Verhältnis zu Lôṭ [3] wird näher bestimmt. Erst Jos. 24, 2f. erhalten wir eine kurze aber wertvolle Notiz hierüber. Den ersten gröfseren Zusammenhang über Abraham, der sicher dieser Quelle zugehörte, besitzen wir in Kap. 20. Doch zeigt dort deutlich der Beginn der Erzählung, dafs ihr Verfasser schon früher über Abraham berichtet hatte [4]. Möglicherweise sind einzelne versprengte Bestandteile des in unserer Quelle einst hierüber Erzählten noch im heutigen Texte von 12, 6a und 8a, und höchst wahrscheinlich einzelne Glieder desselben in Kap. 15 enthalten. Ferner scheinen manche Anzeichen die Annahme zu gebieten, dafs das zweifellos sehr alte Stück Gen. 14, auch wenn es nicht ursprünglich von dem Verfasser unserer Schrift herstammt, sondern schon einer ältern uns im übrigen unbekannten Quelle angehörte, vom Elohisten in sein Buch aufgenommen worden ist.

1. Demnach giebt E von A b r a h a m folgendes Bild. Wir finden Abraham als Nomadenfürsten im Lande Kenaʿan umherziehend. Er ist von fern her hier eingewandert [5]. Bald zeltet er bei Sikem, bald wendet er sich nach Betel [6] — an beiden Orten wohl Altäre bauend und Heiligtümer gründend [7] —, bald wohnt er im Negeb oder auch unter den Terebinthen von Mamre bei Ḥebron [8]. Lôṭ ist sein Verwandter.

---

1) So Wellhausen, JDTh. XXI, S. 407ff.; Kuenen Ond [2], § 8, No. 8.

2) So Dillmann, Genes. [4], S. XII (weniger entschieden Gen. [5], S. XII).

3) Die Angabe 14, 12 ist Glosse.

4) Gen. 20, 1: „Und Abraham brach auf von dort"; der Zusatz משם gehört (gegen Dillm.) ebenfalls zu E, wenn, was wahrscheinlich, Kap. 14 von E aufgenommen ist (vgl. 14, 13).

5) Gen. 20, 13.

6) Gen. 12, 6a. 8a.

7) Dies mufs ohne Zweifel als der Sinn dieser Notizen auch bei E angesehen werden, auch wenn die jetzige Form von 12, 6—8 J angehört.

8) Gen. 12, 9 E [oder R] (nicht J s. u.); 14, 13.

Mit den Emoritern der Gegend von Ḥebron steht er im Verhältnis des Schutz- und Trutzbundes.

Nach zwölfjähriger Dienstbarkeit haben die Könige von Sodom Gomorrha Adma Ṣeboim und Belaʿ sich von ihrem Bedrücker Kedorlaʿomer, König von ʿÊlam losgesagt. Kedorlaʿomer zieht mit seinen Verbündeten auf einem Umwege über den Süden gegen die Kenaʿaniter. Im Thale Siddîm kommt es zur Schlacht. Die kenaʿanitischen Könige werden geschlagen, ihre Städte geplündert; mit reicher Beute an Menschen, Vieh und toter Habe ziehen die Sieger nach Norden davon.

Unter den Erbeuteten befindet sich auch Lôṭ, Abrahams Vetter, der in Sodom wohnt. Kaum hat Abraham von seinem Geschick Kunde erhalten, so rüstet er 318 erprobte Knappen, lauter hausgeborene Sklaven. Dazu bietet er den Heerbann der verbündeten Emoriter auf [1] und jagt so dem ʿêlamitischen Raubzuge nach. Ein nächtlicher Überfall überrascht den am weitesten zurückgebliebenen Teil der ahnungslosen siegestrunkenen ʿÊlamiter, sie werden geschlagen und von Abraham bis Ḥoba verfolgt. Gefangene und Beute werden ihnen abgenommen und nach Sodom zurückgeführt. Der König von Sodom bietet Abraham reichen Lohn. Grofsmütig und selbstbewufst schlägt er ihn aus, nimmt aber den Segen eines ihm an Gottesverehrung nahestehenden kenaʿanäischen Stadtkönigs Malkiṣedeq, eines Bekenners des El ʿEljôn, an [2].

Unbestimmte Zeit nach diesen Ereignissen erscheint Gott dem Abraham im Gesicht und verheifst ihm grofsen Lohn [3]. Abraham entgegnet Gott ungläubig: was willst du mir geben? gehe ich doch kinderlos dahin und der Besitzsohn (Erbe) meines Hauses ist Damaskus des Eliʿezer (= Eliʿezer aus Damaskus). Gott aber führt ihn zum Zelt hinaus und zeigt ihm die zahllosen Sterne. Ihnen gleich soll sein Same sein. Abraham glaubt; das rechnet ihm Gott zur Gerechtigkeit. — Im näheren oder entfernteren Anschlufs hieran hat wohl auch E eine Bundschliefsung Gottes mit Abraham berichtet, von der uns aber höchstens noch einzelne Elemente, in den Text des J eingearbeitet, erhalten sind [4].

---

1) Gen. 14, 24.

2) Gen. 14, 1—16. 21—24, Redaktionszusätze und Glossen abgerechnet. Aufserdem der Grundstock von V. 17—20, aber wohl ohne Shalem und den Zehnten.

3) Gen. 15, 1; so nämlich lautete wohl der auf E treffende Teil dieses Verses. Nach andern soll der Vers zu J gehören, aber mit Unrecht.

4) Gen. 15. Die Bestandteile von E in diesem Kapitel sind: V. 2. 5 E allein,

Von den Mamreterebinthen [1] wendet sich Abraham dem eigentlichen Negeb, dem Südland Kena'ans zu und läfst sich in Gerar nieder. Abimelek, der König von Gerar, nimmt sein Weib Sara, das Abraham für seine Schwester ausgegeben hatte, weg. Gott erscheint Abimelek im Traum und droht ihm mit dem Tode, da Sara Abrahams Ehefrau, Abraham aber ein Profet sei. Abimelek, von Furcht ergriffen, hält Abraham sein zweideutiges Verhalten vor. Abraham weifs sich damit auszureden, dafs Sara, obwohl sein Weib, zugleich seine Halbschwester sei. Es entspreche ihrer beiderseitigen Verabredung beim Wegzug aus seinem Vaterhaus, dafs Sara sich für seine Schwester ausgeben solle. Abimelek giebt Sara, zur Entschädigung reich beschenkt, zurück. Auch Abraham wird reich beschenkt, und Abimelek gewährt ihm freien Aufenthalt im Lande um Gerar. Auf Abrahams Fürbitte hebt Gott Abimeleks und seiner Frauen geheime Krankheit, die den König gehindert hatte, Sara ein Leid zu thun [2].

Ein Bericht über Saras längere Unfruchtbarkeit und Ismaels Geburt von Hagar ist in unserer Quelle nicht enthalten, aber durch das Folgende notwendig vorausgesetzt. Dasselbe gilt von Isaaqs Geburt. Von letzterer sind im heutigen Zusammenhang nur noch die Isaaqs Namen in eigentümlicher Weise erklärenden Worte von E enthalten: „Sara sprach: ein Lachen hat mir Gott bereitet“ [3]. Der Knabe wächst heran und am Tage seiner Entwöhnung macht Abraham ein Mahl [4].

Bei diesem Mahle sieht Sara den Hagarsohn [5] in jugendlicher Fröhlichkeit scherzen [6]. Da regt sich ihre mütterliche Eifersucht und läfst sie für das einstige Erbe ihres Sohnes fürchten. Sie verlangt die Entfernung von Mutter und Sohn. Abraham hierzu ursprünglich nicht geneigt, wird von Gott veranlafst, Saras Willen zu thun; auch der Magd Sohn soll zu einem Volke werden.

Abraham legt den Knaben samt Speise auf Hagars Schulter und

V. 1 und 6 E gemeinsam mit J angehörig; aufserdem wohl einige Worte in V. 9 und 12 und vielleicht in V. 18. S. unten § 13, Nr. 2.

1) משם 20, 1 gehört wohl zu E, nicht zu R und bezieht sich zurück auf 14, 13 (gegen Dillm.[5], S. 274).

2) Gen. 20, 1—17. V. 18 stammt von R und pafst nicht zu V. 6.

3) Gegen Dillm.[4], S. 266f. ([5], S. 278f.), vgl. Budde, Bibl. Urgesch., S. 224. 215.

4) Zu E gehören hier nur 21, 6a. 8.

5) Der Name Ismael wird nicht genannt, ist aber in V. 17 urspünglich eingeführt und gedeutet gewesen vgl. Dillm.[5], S. 281.

6) Von Spotten ist nicht die Rede.

entläfst sie Sie irrt in der Wüste von Beersheba' umher, und da das Wasser im Schlauch zu Ende ist, wirft sie den Knaben unter einem Strauche nieder und geht eine Strecke weit weg, sein Sterben nicht mitanzusehen. Der Engel Gottes aber ruft ihr vom Himmel Mut und Gottes Trost zu. Mit wunderbar geöffneten Augen sieht Hagar einen Wasserbrunn und tränkt ihren Knaben. Er bleibt hier und wird ein Wüstenbewohner und Bogenschütze, der echte Vater der bogenkundigen Ituräer und Qedarener. Seine Mutter, selbst aus Ägypten stammend, nimmt ihm ein ägyptisches Weib [1].

Zu jener Zeit bietet Abimelek, durch Abrahams Glück weiter auf ihn aufmerksam geworden, dem Patriarchen ein Bündnis an. Abraham ist dazu erbötig, wünscht aber zuerst einen Streit um einen von seinen Knechten gegrabenen Brunnen beigelegt zu wissen. Abimelek entschuldigt sich. Der Brunnen wird Abraham zugesprochen, der Bund geschlossen und die Stätte erhält den Namen Beersheba', Schwurbrunn. Abimelek mit seinem ihn begleitenden Heerobersten Pîkol kehrt nach Gerar [2] zurück [3].

Das letzte Stück der vielfach lückenhaften Abrahamsgeschichte unseres Erzählers ist Kap. 22 [4]. Sein Grundgedanke stimmt zu 15, 5f. Mit Isaaq, dem unterdessen zum Knaben herangereiften einzigen Sohn seines Alters, soll Abrahams Gehorsam und Glaube die Probe bestehen. Er soll mit ihm ziehen und ihn opfern auf „einem der Berge", welchen Gott ihm nennen wird [5]. Abraham macht sich mit Isaaq auf und geht, bis er am dritten Tage den ihm von Gott genannten Ort in der Ferne sieht Hier läfst er die Knechte zurück und geht mit Isaaq an den Ort, ihn zu opfern. Schon zum äufsersten bereit, empfängt er eine Gottesstimme, welche ihm Einhalt gebietet und ihm zeigt, dafs Gott nicht das Menschenopfer will, sondern Abrahams hingebende Gesinnung erprobt hat [6].

2. Von Isaaqs Geschichte weifs unsere Quelle in ihrem heutigen Bestande nur wenig zu berichten. Es scheint fast, dafs dies dem ur-

---

1) Gen 21, 9—21

2) So wohl im ursprünglichen Text von E. Die Lesung: „ins Land der Philister" ist harmonistischer Einsatz von R wegen Kap. 26.

3) Gen. 21, 22—32.

4) Der Grundstock des Kapitels gehört E, dabei finden sich allerdings vielfache Spuren von J, so dafs sich der Gedanke nahelegt, auch J habe ursprünglich einen Bericht dieses Vorgangs besessen.

5) Wellhausen (JDTh. XXI, S. 410) vermutet als ursprünglichen Namen א' חמרים; Dillm.[5], S. 287 setzt als wahrscheinlich א' האמרי.

6) Gen. 22, 1—13 aufser Einzelnem in V. 2 und 11 und wohl auch in V. 13.

sprünglichen Sachverhalt ziemlich entspricht. Nur so erklärt sich das Bestreben des R, noch einiges mehr zu bieten, wie wir es in Kap. 26 deutlich noch erkennen können. Denn es finden sich hier neben Stoffen, die wohl ursprünglich in J standen, und solchen, die unzweifelhaft von R frei konzipiert sind, auch solche, welche durchaus an E erinnern und fast wörtlich aus ihm genommen sind, ohne doch wirklich in dieser Quelle so gestanden zu haben. R hat Teile der Geschichte Abrahams in E hier wieder eingesetzt mit leichten von diesem Zweck erheischten Modifikationen [1].

Demgemäfs wird denn Isaaqs eigene Lebensgeschichte kaum weiter berührt und sofort auf seine Söhne übergegangen. Nur als Vater seiner beiden Söhne kommt Isaaq noch in Betracht. Ihre Geburt ist in ein paar Versen, die zum Teil wenigstens unserem Erzähler zugehören müssen [2], berichtet Es sind Zwillingsbrüder, der erste, von rötlicher Hautfarbe (Edom) und am ganzen Leibe behaart (Sĕ'îr) wie ein härener Mantel, heifst 'Esau (behaart). Der zweite, weil in der Geburt den Bruder mit der Ferse zurückhaltend, wird Ja'aqob (Fersehalter) genannt. Esau wird ein Jäger im Gefilde und darum des Vaters Liebling, „denn Wildpret war nach seinem Munde"; Jaqob, ein stiller Mann, bei den Zelten bleibend, wird von der Mutter [3] geliebt.

Damit nehmen wir in der Hauptsache auch schon von Isaaq Abschied. Zwar hatte unsere Quelle in ihrem ursprünglichen Bestande noch eine eingehendere Erzählung über ihn besessen. Sie ist aber im heutigen Texte durch die Redaktion mit einer gleichartigen Erzählung von J so enge verwoben, dafs es schwer hält, das Eigentum der einzelnen Verfasser noch im Zusammenhang herauszuheben [4]. Man mufs sich beschränken, einzelnes Charakteristische zu nennen [5]. E hat demnach jedenfalls (wohl neben manchem weiteren Zug) erzählt, wie Isaaq an seinem Lebensende Esau beauftragt, ihm ein Leckergericht zu bringen; er wolle ihn segnen, ehe er sterbe. Die Mutter möchte den Segen dem von ihr geliebten Jaqob zuwenden und nimmt den Fluch der That auf sich. Sie giebt Jaqob Esaus Kleider. Er geht zum

1) Deutlich scheint dies der Sachverhalt in V. 26—33 aufser V. 27. Ähnlich, aber mit noch freierem Verfahren aufseiten des R, liegt die Sache in V. 15. 18. 7ff

2) Gen 25, 24 27f. E und J gemeinsam, 25. 26a E (gegen Budde, S. 217).

3) Ob der Name Ribqa bei E stand, ist nicht verbürgt, aber der Sache nach wahrscheinlich

4) Gen. 27.

5) Zu E gehörten wohl 27, 1b. 4 11. 13 (15 zum Teil) 18. 21—23. 28. 30b. 33b. 34. 42.

Vater hinein und giebt sich für Esau aus, worauf er gesegnet wird mit Tau des Himmels und Fettigkeit der Erde und Fülle von Korn und Most. Nach ihm erst kommt Esau, erfährt was geschehen und weint über die Maſsen. Esau sinnt Rache; die Mutter heiſst Jaqob zu Laban fliehen. Es geht daraus zugleich hervor, daſs E ursprünglich auch über Isaaqs Verheiratung und Ribqas Verwandtschaft mit Laban wenigstens eine Mitteilung besessen hat. Wahrscheinlicher ist aber eine ausführlichere, von R unterdrückte oder nicht mehr vorgefundene Erzählung.

3. Die Darstellung ist damit auf Jaqob übergeleitet, über den sie wieder reichlicher flieſst.

Jaqob zieht vom Hause weg gegen Osten [1]. Unterwegs übernachtet er auf einem Stein. Da sieht er im Traum eine Leiter Erde und Himmel verbinden. Auf ihr steigen die Engel Gottes auf und nieder. Er glaubt hier die Pforte des Himmels zu finden und nennt den Ort Bêtēl. Den Stein salbt er mit Öl und macht ihn zur Maṣṣeba. Dazu gelobt Jaqob: wenn er heil wiederkehre, so solle aus der Maṣṣeba ein Tempel werden, an dem von aller Gottesgabe der Zehnte gegeben werde [2]. So setzt er seinen Weg fort „nach dem Lande der Söhne des Ostens“ [3].

Gewiſs hat unser Erzähler einst eingehender über Jaqobs Ankunft und Erlebnisse dort berichtet, als der heutige Text von Kap. 29 f. es noch ausweist. Aber die Redaktion scheint die profetische Darstellung von J der mehr volkstümlichen von E mehrfach vorgezogen zu haben.

Jaqob bietet sich Laban zum Dienste an. Sie bedingen als seinen Lohn für 7jährigen Dienst die von Jaqob liebgewonnene jüngere und schönere Tochter Labans, Raḥel. Nach Ablauf der Zeit verlangt Jaqob sein Weib; Laban unterschiebt ihm die ältere Tochter Lea. Jaqob sieht sich betrogen. Laban schlägt ihm höhnisch [4] vor, für Raḥel eine weitere Jahrreihe auszuhalten. Er thut es [5].

Raḥel, anfangs unfruchtbar, giebt Jaqob ihre Magd Bilha bei. Sie gebiert Dan und Naftali. Lea, die Jaqob schon vorher geboren hat [6], erhält nun weiter Issakar, Sebulon und eine Tochter Dina; Raḥel, von Gott gesegnet, gebiert Josef [7].

---

1) Dieser Sinn stand nach 29, 1 an Stelle von 28, 10.
2) Gen. 28, 11 f. 17 f. 20. 21 a. 22.
3) Gen. 29, 1.
4) Die Entschuldigung V. 26 aus J oder wohl eher aus R (geg. Dillm.)
5) Gen. 29, 15 b—23. 25. 27 f. 30.
6) Nach Gen. 30, 1 u. 17.
7) Gen. 30, 1—3 a. 6. 8. 17—20 a. 20 c. 24 a.

Nun ergreift Jaqob die Sehnsucht nach der Heimat. Laban will ihn nicht ziehen lassen und wünscht Jaqobs Forderungen für eine weitere Dienstzeit zu hören [1]. Jaqob stellt seine Forderungen und bleibt [2]. Gott segnet ihn und die von ihm ausbedungene Art von Tieren wird in Menge geboren. Laban ändert mehrmals die Bedingungen, doch nur zum Segen Jaqobs. Dieser, des Betrugs überdrüssig und durch ein Traumgesicht des Gottes von Betel aufgefordert, beschliefst nachhause zu fliehen. Seine beiden Weiber, zu ihm aufs Feld gerufen, stimmen dem Plane bei. Labans Abwesenheit zur Schafschur wird benützt. So „täuschte Jaqob das Herz Labans des Aramäers"; Raḥel aber stiehlt seine Terafim [3].

Erst weit jenseit des Eufrat, auf dem Gebirge Gilʿad, ereilt ihn Laban. Ein Traumgesicht verbietet ihm, Hand an Jaqob zu legen. Nur seine Götter verlangt Laban zurück; wer sie hat, soll sterben. Laban durchsucht die Zelte, Raḥel weifs sich durch List zu retten. Jaqob entrüstet, macht dem Schwäher bittere Vorwürfe. Laban, gerührt und beschämt, erbietet sich zum Bunde [4].

Er [5] errichtet am Orte eine Maṣṣeba, Jaqob dagegen einen Wall (gal) aus Steinen. Hier halten sie das Bundesmahl. Der Wall soll Zeuge sein (ʿēd). Daher heifst der Gebirgswall Gilʿād [6]. Weiter ziehend sieht Jaqob das Heerlager der Engel (Maḥanajim) [7].

Nun ist nur Esaus Rache noch zu fürchten. Jaqob sendet Boten zu ihm nach Edom mit reichen Geschenken, in Abteilungen sich folgend [8]. Die Seinen und das Vieh setzt er über den Jabboq, er selbst bleibt jenseit des Flusses [9]. Was Jaqob hier gethan oder was ihm begegnet, erfahren wir aus dieser Quelle heute nicht mehr [10]; es lag aber aller Wahrscheinlichkeit nach eine ganz ähnliche Erzählung vor, wie wir sie in J über den Kampf Jaqobs mit Gott besitzen. Es folgt vielmehr sofort eine kurze Beschreibung der Begegnung mit Esau, welche durchaus freundlich ausfällt. Die Geschenke, welche Esau mittlerweile

1) Gen. 30, 26. 28 (mit Dillm. geg. Wellh.).
2) Aus Gen. 31, 7. 41 zu entnehmen.
3) Gen. 31, 2. 4—9. 11. 13—17. 19—21. V. 10 und 12 von R.
4) Gen. 31, 22—44 aufser 25. 27.
5) V. 45 Laban Subjekt statt Jaqob.
6) V. 45f. (geg. Wllh. Dillm.) 48—50 aufser (48b. 49); ferner 53f. Kap. 32, 1.
7) Gen. 32, 2f.
8) Gen. 32, 4. 14b—22.
9) Gen. 32, 24. 25a.
10) So auch Wellhausen, JDTh. XXI, S. 434; anders Dillmann z. d. St.

erhalten hat [1], nimmt er auf besonderes Bitten Jaqobs an. Jaqob gelangt wohlbehalten in die Nähe von Sikem, wo er sich ankauft und eine Maṣṣeba [2] errichtet [3].

Von hier aus zieht Jaqob als Nomade hin und her im Lande, zunächst nach Betel, um sein dort einst abgelegtes Gelübde zu erfüllen. Er baut dort einen Altar und giebt dem Orte seinen Namen [4]. Bald zieht er auch von hier weiter. Bei Efrat stirbt Raḥel an der Geburt Benjamins. Auch dort errichtet Jaqob eine Maṣṣeba [5].

4. Die Geschichte Josefs. Ein Jüngling von 17 Jahren hütet Josef mit den Brüdern des Vaters Herden. Durch Angeberei dem Vater gegenüber macht er sich den Brüdern verhafst [6]. Den Hafs steigern noch eitle Träume, die, zwar von seinem Vater getadelt, diesem immerhin zu denken geben [7]. Eines Tages nun ruft Jaqob den Josef zu sich und sendet ihn zu den Brüdern. Da sie ihn sehen, beschliefsen sie, den Träumer zu töten. Sie wollen angeben, ein Tier habe ihn gefressen. Ruben, um ihn zu retten und dem Vater nachher zu bringen, rät, nicht Blut zu vergiefsen, sondern Josef in eine Grube zu werfen. Nachdem dieser angekommen, ziehen sie ihm den Rock aus, werfen Josef in die Grube und gehen davon zum Mahle [8].

Unterdessen ziehen midjanitische Kaufleute vorüber. Sie heben Josef aus der Grube und bringen ihn nach Ägypten. Ruben aber, zur Grube zurückgekehrt, findet Josef nicht und geht klagend wieder zu den Brüdern. Sie nehmen Josefs Rock, tauchen ihn in Blut und bringen ihn dem Vater. Jaqob erkennt den Rock seines Sohnes und trauert um seinen Tod. Die Midjaniter aber verkaufen Josef in Ägypten an Potifar, einen Eunuchen des Pharao, den Obersten der

1) Gen. 33, 11.
2) So wohl statt mizbeaḥ wegen des Verbums.
3) Gen. 33, 4b. 5b. 11. Teile von 19f.
4) Gen. 35, 1. 3. 7. Vielleicht gehört dazu auch V. 2 und 4 (Wellh. XXI, S. 437f.), vgl. Jos. 24, 14ff.; doch könnte man auch an R aus P denken.
5) Gen. 35, 16—20.
6) Gegen Dillmann, Gen.[4], S. 372ff., auch Gen.[5], S. 386ff. Der Ärmelrock nämlich gehört J. Nun pafst aber dem Sinne nach zum Rocke wie zur väterlichen Liebe nur die Eifersucht; wogegen zur Angeberei nur der Hafs stimmt. Also gehören Eifersucht, Ärmelrock und Liebe zu J. Hafs und Angeberei dagegen ergeben sich demnach für E, welchem aus anderen Gründen auch die Träume gehören
7) Gen. 37, 2a und c (ויסף bis בצאן und von ויבא an). 4b—10. 11b.
8) V. 13b (von לכה an). 19f. (aufser: „und in eine Grube werfen“). 22. 23abα. 24. 25aα.

Scharfrichter (Palastwache). In seinen Dienst kommt Josef, und bald setzt er ihn über sein Haus und seinen Besitz [1].

Nach längerer Zeit zürnt der Pharao zwei seiner Eunuchen, dem obersten Bäcker und dem Mundschenken. Sie kommen ins Gefängnis, in das Haus des Obersten der Scharfrichter. Josef wird zu ihrem Dienste verwandt (als Sklave Poṭifars, nicht als Gefangener). Er deutet ihnen seltsame Träume, die nach seiner Deutung wunderbar eintreffen [2]. Zwei Jahre später hat auch der Pharao merkwürdige Träume, die ihm niemand in Ägypten zu deuten vermag. Da erinnert der nach Josefs Deutung freigewordene Mundschenk sich Josefs und nennt dem König den Knecht des Schlächterobersten. Man läfst ihn holen, und er deutet auch des Pharao Träume, und zwar auf eine demnächst eintretende Zeit des Überflusses, welcher eine Periode der Hungersnot folgen werde. Daran knüpft Josef den Rat, man solle in den Jahren des Überflusses den Fünften vom Getreide erheben und dasselbe in Vorratshäusern für die Zeit der Not aufbewahren [3].

Der Pharao erkennt in Josef Gottes Geist und erhebt ihn zum ersten Mann im Reiche; er verleiht ihm seinen königlichen Fingerring, kleidet ihn mit Byssusgewändern und legt eine goldene Kette um seinen Hals. Er verleiht ihm den Titel Ṣaphnatpaʿneaḥ, was schon Hieronymus als creator mundi erklärt und was jedenfalls etwas Ähnliches bedeutet, und giebt ihm Asnat, eine Priestertochter zur Gemahlin. — Wie Josef angekündigt, so trifft es zu. Seinen früher gegebenen Rat führt er selbst aus. Sein Weib gebiert ihm Manasse und Efraim. So kommen allmählich die Jahre der Teuerung heran, die sich weit über Ägypten hinaus ausbreitet [4].

Hier sendet auch Jaqob seine Söhne aufser Benjamin nach Ägypten, Getreide zu kaufen. Sie fallen vor Josef nieder. Er erkennt sie und gedenkt seiner Träume, behandelt sie aber zunächst unfreundlich. Sie sollen Kundschafter sein und müssen zum Beweis der Wahrheit ihrer Aussagen den jüngsten Bruder von Hause mitbringen. Shimʿon soll als Geisel in Josefs Händen bleiben, die übrigen, mit Getreide versehen, mögen nachhause ziehen. Sie willigen schweren Herzens ein und erkennen auf Rubens Mahnung die Schuld ihrer Sünde in ihrem Ge-

1) Gen. 37, 28a bβ. 29—31. Teile von 32 u. 33. V. 34; die drei Schlufsworte von 35; V. 36. In Kap. 39 einzelnes aus V. 4 (וישרת אתו) und aus V. 5f.

2) Gen. 40, 1aα. 2. 3a. 4—22 aufser kleinen Einsätzen des R aus J in V. 5 und 15.

3) Gen. 41, 1—16. 25—36, abgerechnet kleine Einsätze aus J in V. 7. 31. 34f.

4) Gen. 41, 37—40. 42. 43a. 45f. 47f. 51f. 53—57 teilweise.

schick. Ihr Geld läfst Josef in die Säcke legen. Zurückgekehrt bringen sie Jaqob die Unglückspost. Er klagt: Josef ist nicht mehr; Shimʿon ist nicht mehr; Benjamin wollt ihr mir nehmen. Ruben verbürgt sich mit seinen zwei Söhnen dafür, dafs er Benjamin ihm rückerstatten werde [1].

Nun greift, nachdem E ausführlich am Worte gewesen ist, J wieder mehr ein, um die zweite Reise fast allein zu erzählen. E ist nur noch in ein paar Notizen erhalten [2]. Jaqob läfst tiefbekümmert die Brüder mit Benjamin ziehen. Josef giebt ihnen Shimʿon heraus. Auch in Kap. 44 scheinen die Ausdrücke für den ältesten und jüngsten Bruder [3] nach dem sonst in diesen Zusammenhängen streng festgehaltenen Sprachgebrauch noch Spuren eines Berichtes von E über die weitern Erlebnisse in Ägypten aufzuweisen.

Erst bei der feierlichen Eröffnungsscene läfst R wieder beide Quellen mehr zur Geltung kommen. Zunächst wird wieder E zugrunde gelegt. Josef entläfst seine Umgebung, um sich seinen Brüdern zu erkennen zu geben. Er tröstet zugleich die erschreckten Brüder, denn Gott selbst habe ihn hierhergesandt, damit er zum Retter der Seinen für die noch bevorstehenden fünf Jahre der Hungersnot werde. Sie sollen eilends den Vater nach Ägypten entbieten. Auch der Pharao, zu dem das Gerücht gelangt ist, lädt Jaqob und seine Söhne nach Ägypten ein. Sie sollen das Fett des Landes essen und Wagen aus Ägypten sollen ihnen zum Transport der Weiber und Kinder zugebote stehen. Reich beschenkt kehren sie heim und bringen Jaqob die Botschaft. Er glaubt erst, als er Josefs ägyptischen Wagen sieht [4].

In Beershebaʿ, wo nach E Jaqob sich damals aufhielt [5], wird ihm, als er eben dem Gott seines Vaters ein Opfer bringt, ein nächtliches Gesicht, das ihn ermuntert, nach Ägypten zu ziehen, denn dort soll er zum grofsen Volke werden. Auch soll er wieder zurückkehren. So entschliefst er sich zur Reise mit den Seinen. Josef aber bestreitet, nachdem sie angekommen, ihren Unterhalt [6].

An einer nicht mehr ganz hierher passenden Stelle trägt nun R ein aus E und J bis zur Unkenntlichkeit der Teile gemischtes Stück

1) Gen. 42, 1. 2b—4a. 5. 6c. 7aα. 7b—26. 29—37.
2) Gen. 43, 14. 23c.
3) Besonders in V. 12, vielleicht auch in V. 2. 23. 26. Gegen Dillm. und Wellh.
4) Gen. 45, 1b. 3. 4ab. 5αβ. 5b—9. 11f. 15—27.
5) Dillm.[5], S. 428.
6) Gen. 46, 1b—5 (aufser Israel V. 2); 47, 12.

über die Verdienste Josefs um Ägypten nach [1]. Nachdem alles bare Geld in Ägypten für Getreide aufgebraucht ist, veranlafst Josef das Volk, sich selbst und alle Ländereien in Ägypten der Krone zu eigen zu verschreiben, um dafür in der Teuerung Korn aus den Vorratskammern zu erhalten. Grund und Boden ist damit von jetzt an in Ägypten Eigentum des Königs, und das Volk entrichtet dafür in Zukunft jedes Jahr den Fünften des Ertrages. Nur die Priester bleiben von diesem Verhältnis der Hörigkeit ausgenommen.

In einem ebenfalls stärker von R überarbeiteten Stücke wird nun vollends das Lebensende Jaqobs berichtet. Auf dem Todbette empfängt Jaqob den Besuch Josefs mit seinen beiden Söhnen Manasse und Efraim. Jaqob segnet Vater und Söhne, Efraim vor Manasse setzend. Josef verheifst er die Rückkehr nach Kena'an und dort einen Landstrich, den er selbst den Emoritern mit Schwert und Bogen abgenommen. — Den toten Vater betrauert Josef und läfst ihn einbalsamieren. Die Brüder aber, deren Gewissen nach des Vaters Tode aufs neue sich regt, beruhigt er. Josef selbst stirbt in Ägypten 110 Jahre alt; er bedingt sich von seinen Brüdern die Rückführung seiner Gebeine nach Kena'an aus [2].

§ 13.

Die Erzählung von J.

1. Den Jahvisten charakterisiert gemeinsam mit der Priesterschrift das Bestreben, die Geschichte Israels in ihrer Beziehung zur Welt und den Völkern im ganzen zur Anschauung zu bringen. Demgemäfs wird in kurzen Zügen Israels Herkunft und seine Verwandtschaft mit den andern Völkern bis zu den ersten Anfängen der Völkerbildung nach der grofsen Flut, bzw. der Völkerzerstörung aus Babel zurückgeführt.

Schon diese letztere Wahrnehmung weist auf zwei Hauptarme, aus welchen die Quelle J zusammengeflossen ist. Dieselben, von Wellhausen und Budde J^1 und J^2 genannt, gehen in der Urgeschichte neben einander her, vereinigen sich aber von der Geschichte der Einwan-

---

1) Gen. 47, 13—26.

2) Gen. 48, 1. 2a. 8. 9a. 10b. 11f. 15f. 20. 21f. (davon 8. 11. 21 gemeinsam mit J). 50, 1—3 (gemeinsam mit J). 15—26 (aufser Teilen von J in V. 18. 21f. 24). Vgl. übrigens Wellh. XXI, S. 449; Dillm. z. d. St.; Budde in ZAW. 1883, S. 57ff.; Kuen. Ond.², § 8, No. 5.

derung Abrahams in Kena'an an in ein gemeinsames Bette [1]. J[1] ist der Stamm der jahvistischen Erzählung. Sie kennt die Sintflut noch nicht [2], sondern an ihrer Stelle den Ausgang der Menschheit aus Babel infolge der Völkerzerstreuung. Als Noahs Söhne gelten ihr Shem Jefet und Kena'an. Abraham stammt von Noah und Shem als siebenter Nachkomme des ersteren. Er geht von Ḥaran aus nach Kena'an. J[2] hat die Erzählung über die Sintflut eingeführt. Den Ort der Landung nennt er nicht [3]. Noahs Söhne sind ihm Shem, Ḥam, Jefet. Abraham geht aus von Ur Kasdîm und kommt nach Ḥaran.

Drei grofse Völkerfamilien machen demnach für J[2] die gesamte Menschheit aus: die Nachkommen von Shem, Ḥam, Jefet, den Söhnen Noahs. Von Jefets Nachkommen erfahren wir im heutigen Text von J nichts mehr. Von Ḥam leiten sich ab Kûsh, Miṣrajim, Kena'an [4]. Kûshs Sohn ist Nimrod, der erste Gewalthaber auf Erden. Er gründet zuerst ein Reich in Shin'ār mit den Städten Babel, Erek, Akkad, Kalne; darauf wendet er sich nach Assur und baut Ninive, Reḥôbôt-'Îr, Kelaḥ und Resen. Von Miṣraim werden eine Reihe von Völkerschaften, darunter die Philister und die Kaftorîm auf Kreta abgeleitet. Von Kena'an kommen her Ṣîdon, Ḥet und die kena'anitischen Völkerschaften [5].

Unter Shems Söhnen ist für J (J[1] und J[2]) der wichtigste 'Eber; so sehr, „dafs er sogar gleichbedeutend mit Shem selber ist“ [6]; Shem ist Vater aller Hebräer. 'Ebers Söhne sind Peleg und Joqṭān. Von diesem stammen die südsemitischen, arabischen Stämme ab, von Peleg ohne Zweifel die Nordsemiten. Die Endglieder ihrer im Zusammenhang nicht mehr erhaltenen, nach Wellhausen (vielleicht einst siebengliedrigen Genealogie [7] sind die Teraḥiden Abraham und Naḥor nebst ihrem früh verstorbenen Bruder Ḥaran. Abrahams Weib ist Sara, Naḥors Weib Milka; jene ist unfruchtbar [8]. Ihre Heimat ist nach dem

---

1) Eine Ausnahme s. u. Gen. 15, 7 ff. Über meine Stellung zur Frage s. näher ThStW. VII (1886), S. 201 f.; vgl. auch bes. Riehm in StKr. 1885, Heft 4.

2) Höchstens war sie kurz erwähnt. S. ThStW. VII, S. 202; Hommel, Gesch. Bab. und Ass., S. 159.

3) Zur Annahme eines südlichen Landungsberges (Budde, Urgesch., S. 438) ist kein Grund.

4) Gen. 10, 8—19 aufser V. 9.

5) Auch 10, 16—18 gehören wohl zu J (doch ist dies von Wellhausen, JDTh. XXI, S. 404; Meyer, ZAW. I, S. 124 f.; Budde, Urgesch., S. 222 bestritten).

6) Wellhausen, JDTh. XXI, S. 396.

7) Auch sie stand wohl schon in J[1] und wird von J[2] aufgenommen.

8) Gen. 10, 21. 25—30; 11, 28—30. Vgl. Böhmer, Lib. Gen. (1860), S. 21;

ursprünglichen Bestand dieser Quelle Aram Naharaim, nach der etwas späteren Bearbeitung und Erweiterung derselben, welcher, wie ich glaube, auch Gen. 15, 7 ff. angehört, Ûr Kasdîm [1]. Derselbe Name ist entweder schon von diesem Bearbeiter [2] oder erst von R als Ausgangspunkt der Wanderung in 11, 28 eingesetzt.

2. Damit hat J die nötigen Notizen gegeben, um Abrahams Geschichte nun weiter fortführen zu können.

In seiner Heimat Aram Naharaim trifft Abraham der Befehl Jahves, der ihn aus Heimat und Vaterhaus ausziehen heifst in ein Land, das Jahve ihm zeigen werde. Dort will Jahve ihn zum grofsen Volke machen, ihn segnen und schaffen, dafs in ihm alle Geschlechter der Erde sich segnen. Abraham gehorcht im Glauben dem göttlichen Befehle; Lôṭ zieht mit ihm [3].

Abraham gelangt nach Kenaʿan [4] und dringt bis Sikem vor. Dort erscheint ihm Jahve mit der Zusage, dies sei das ihm zugedachte Land, das er nun auch besitzen solle. Abraham zieht hier als Nomadenfürst umher, zunächst in Sikem und Betel rastend und Altäre bauend [5].

Abraham und Lôṭ sind reichbegüterte Herdenbesitzer. Ihre Hirten stofsen sich in dem engen Lande. Abraham wünscht den Streit vermieden und schlägt brüderliche Scheidung vor, Lôṭ grofsherzig die Wahl des besseren Teiles überlassend: Lôṭ wählt die üppige Jordanaue, den Ghôr bis zum Südende des Toten Meeres, wohin eine Menge von Bächen aus den Bergen herabströmen. Abraham aber erhält als Ausdruck göttlichen Wohlgefallens über sein Verhalten eine neue Offenbarung Jahves, die ihm noch einmal den Besitz des Landes zusagt. Er durchzieht dasselbe nach Länge und Breite und nimmt endlich seinen Aufenthalt unter den Terebinthen von Mamre bei Ḥebron. Dort baut er einen Altar [6].

Das 1. Buch der Thora, S. 32: ferner Budde, S. 414 ff. und meine Erört. d. Stelle in ThStW. 1886, S. 193 f.

1) Über die Zugehörigkeit dieser Stellen zu J vgl. Budde, S. 418 f. 439 f. — Über die Lage von Ur Kasdîm im Sinne von J² s. u. § 17.

2) So Budde, Urgesch., S. 442.

3) Gen. 12, 1—4 a.

4) Ist aus dem Zusammenhang zu ergänzen; R hat es wegen V. 5 weggelassen.

5) Gen. 12, 6—8 aufser vielleicht V. 6 b und aufser einzelnen Notizen von E (s. oben). Auch V. 9 gehört zu (E oder) R (gegen Dillmann⁵, S. 219; Budde, S. 7 Anm.) wegen 13, 14 ff., womit sich Wellh. XXI, S. 414 erledigt.

6) Gen. 13, 2. 5. 7—11 a. 12 b—18, welche Verse sich an 12, 8 unmittelbar anschliefsen: vgl. Dillm.⁴, S. 212 (⁵, S. 223).

Eine Hungersnot zwingt Abraham, nach Ägypten zu ziehen. Er giebt Sara für seine Schwester aus. Der Pharao nimmt sie weg und wird darob mit heftigen Plagen geschlagen. Er giebt Sara wieder frei, und Abraham zieht zurück in den Süden Kenaʿans [1].

Hier kommt das Wort Jahves zu ihm und verheifst ihm reichen Segen. Abraham wendet seine Kinderlosigkeit ein; sein (oberster) Hausgenosse werde ihn beerben. Jahve verheifst ihm einen Sohn als Erben. Abraham glaubt Jahve, das wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet [2].

Hieran hat nun R eine ursprünglich wohl in anderem Zusammenhang stehende und mit Elementen von E gemischte Erzählung unseres Verfassers angeschlossen, welche über eine feierliche Bundschliefsung Jahves mit Abraham Bericht erstattet. Jahve, der Abraham aus Ur Kasdîm [3] ausgeführt, verheifst ihm das Land zum Besitze. Abraham vermag dies nicht zu glauben und bittet um ein Zeichen. Jahve heifst ihn Opfertiere zerlegen, läfst nach Sonnenuntergang einen Schlaf über ihn kommen und kündigt ihm den 400jährigen Aufenthalt der Seinen in Ägypten, Rückkehr und Besitz des Landes an. Eine Feuerflamme fährt an Stelle Jahves selbst zwischen den Opferstücken hindurch; so hat Jahve einen Bund mit Abraham geschlossen [4].

Zunächst freilich ist Sara noch unfruchtbar. Daher sie Abraham ihre Magd Hagar beigiebt. Schwanger geworden verachtet diese ihre unfruchtbare Gebieterin. Sara macht ihr Recht als Herrin geltend, worauf Hagar entläuft. An einem Quell der Wüste findet sie der Engel Jahves und sagt ihr zu, dafs Jahve auf ihr Elend geachtet habe; Ismael, ihr Sohn, soll ein freier unbändiger Wüstensohn [5] werden [6].

---

1) Gen. 12, 10—13, 1 (aufser ולוט עמו): vgl. gegen Wellh. XXI, S. 413. 419 (E); Dillm.[5], S. 223; Budde, S. 6 f.

2) Gen. 15, 1. 3 f. 6 (V. 1 und 6 mit E gemeinsam). Die Scheidung weicht hier von Wellh. XXI, S. 411 f.; Dillm.[4], S. 230 ff. ([5], S. 242 ff.): Budde, S. 416 f. ab. Vgl. noch Kuenen Ond.[2], § 8, No. 4. 8.

3) Deshalb wird diese Erzählung wohl noch ein Stück aus J[2] sein. Dafs V. 7 = J, vgl. Budde, S. 439.

4) Gen. 15, 7—18 (aufser Teilen von E in V. 9. 12 [14 P?] und vielleicht 18). Dafs die Erzählung im übrigen ganz aus J stammt (aufser V. 19—21) wird von den meisten Erklärern (Dillmann, Gen.[4], S. 231: Wellhausen XXI, S. 411 f.; Budde, S. 418) nur deshalb geleugnet, weil ein unmittelbarer Anschlufs an das Vorhergehende gesucht wird. — Der Grund der Einstellung des Stückes an diesem Orte ist vielleicht das Verb. ירש gewesen. S. näher ThStW. 1886, S. 195 ff., und gegenüber Dillmann Gen.[5] ebenda, S. 220.

5) Ob Ismael für J in der Wüste geboren wird und aufwächst oder Hagar zu Abraham zurückkehrt, hängt von V. 8—10 ab.

6) Gen. 16, 1 b—14. V. 8—10 vielleicht mit Böhmer, Das erste Buch der Thora, S. 203, auch Wellhausen XXI, S. 410 Zusatz.

Eines Tages erscheinen bei Abraham unter den Mamreterebinthen drei Männer. Abraham lädt sie zu gastlicher Einkehr ein. Sie fragen nach Sara und einer der drei, im Verlaufe als Jahve erkannt, verheifst ihr für kommendes Jahr einen Sohn. Sara, die schon gealtert ist, lacht ungläubig. Die Männer brechen auf in der Richtung nach Sodom. Unterwegs eröffnet Jahve dem ihn geleitenden Abraham sein Vorhaben, über die gottlosen Einwohner von Sodom und Gomorrha ein Strafgericht zu verhängen. Abrahams Fürbitte aber bestimmt Jahve zu der Zusage, er werde die Stadt verschonen, wenn zehn Gerechte sich in ihr finden. Abraham kehrt nachhause zurück. Jahve trifft mit den zwei Engeln in Sodom zusammen [1].

Die nach Sodom vorausgegangenen Engel finden bei Lôṭ gastliche Aufnahme, werden aber von den Sodomiten mit grober Mifshandlung bedroht. Sie veranlassen Lôṭ, mit den Seinen die Stadt zu verlassen, da Jahve sie verderben werde. In der That läfst Jahve Schwefel und Feuer über Sodom und Gomorrha regnen. Lôṭ rettet sich mit seinen zwei Töchtern nach Ṣoʿar. Sein Weib, das unterwegs sich umsieht, wird zur Salzsäule. Abraham aber sieht von ferne den Qualm der verbrannten Städte [2].

Ob die folgende Erzählung über die Entstehung von Moab und ʿAmmon [3] dieser Quelle angehörte, ist auch nach Wellhausens an sich gewifs richtigem Satze [4], dafs moralische Bedenken keine kritischen seien, immerhin zweifelhaft. Denn sie will nicht zu der sonstigen Schilderung Lôṭs bei J passen. Man wird sie deshalb doch eher mit Dillmann dem hebräischen Volkswitz zuschreiben, welcher durch sie seinem Widerwillen gegen Moab-Ammon Worte lieh [5].

Die Sara gewordene Verheifsung trifft zu ihrer Verwunderung ein; sie fürchtet, wer es höre, werde ihrer lachen [6]. Der in Isaaqs Kindheit fallende Aufenthalt Abrahams in Beershebaʿ erscheint auch durch unsere Quelle verbürgt [7]. Hierfür spricht auch der Umstand, dafs in J sich heute noch die Elemente eines Berichtes über die von Beershebaʿ

---

1) Gen. 18. Das Fehlen der letzten Notiz ist die einzige erhebliche Unebenheit der schönen Erzählung. Vgl. über die Einheit des Kap. (gegen Wellhausen) Dillmann[5], S. 260.

2) Gen. 19, 1—28.

3) Gen. 19, 30—38.

4) JDTh. XXI, S. 417.

5) Gen.[5], S. 272.

6) Gen. 21, 1a. 7. 6b (vgl. Budde, S. 224. 215).

7) Gen. 21, 33; vgl. Dillm.[5], S. 284.

ausgehende Reise zur Opferung Isaaqs vorfinden [1], falls dieselben nicht, wie Dillmann [2] glaubt, R selbst angehören.

Als Überleitung zur Brautwerbung für Isaaq fügt nun J ein ihm eigentümliches Stück über die Familie Naḥors, des Bruders Abrahams ein [3], worauf nach einer eingelegten kurzen Digression über eine zweite Ehe Abrahams nach Saras Tode und die wohl gleichzeitig erfolgte selbständige Niederlassung Isaaqs beim Brunnen Laḥaj-Roi [4] die Brautwerbung selbst und Isaaqs Heirat mit Ribqa [5] folgt. In einer lieblich idyllischen Erzählung, die vielfach an den Verfasser von Kap. 18f. erinnert, wird berichtet, wie Abraham, alt geworden, darauf bedacht ist, seinen Sohn vor einer Verbindung mit den im Lande wohnenden Kenaʿanitern zu bewahren und ihm eine Frau aus seiner Heimat Aram Naharaim zu verschaffen. Er sendet seinen Hausverwalter dorthin in in die Stadt Naḥors. Unter Jahves sichtlicher Leitung gelingt es diesem, das Ziel seiner Reise und an demselben die Isaaq bestimmte Jungfrau richtig zu finden. Es ist Ribqa, die Tochter Betuels des Neffen Abrahams. Der Knecht geleitet sie nach Kenaʿan, und Isaaq führt sie in das Zelt seiner Mutter ein und tröstet sich damit über den Tod seines Vaters [6]. Eine weitere Notiz über Abrahams inzwischen erfolgten Tod scheint ausgefallen. So wird Ribqa die zweite Stammmutter des Volkes Israel.

3. Über Isaaqs ferneres Leben hat auch unsere Quelle verhältnismäfsig wenig, wenngleich mehr als E berichtet.

Eine Hungersnot bringt ihn in die Versuchung, wie einst sein Vater that, nach Ägypten zu ziehen. Jahve wehrt es ihm. Er bleibt in der Gegend von Laḥaj-Roi im Gebiete von Gerar und Jahve segnet ihn hier mit grofsem Reichtum. Dem König von Gerar Abimelek erscheint er deshalb zu mächtig, daher derselbe Isaaq von sich weist. Isaaq wendet sich südostwärts nach dem Naḥal Gerar. Hier graben seine Knechte Brunnen, geraten aber darob mit den Hirten von Gerar

---

1) In Gen. 22, 2. 11. 14 und wohl auch V. 13. Gegen Dillmann[5], S. 285, der auf 21, 19 verweist, vgl. 18, 2; 24, 63; 33, 1; 37, 25 (31, 10. 12).

2) Gen.[4], S. 274 ([5], S. 286).

3) Gen. 22, 20—24. Über die Zugehörigkeit von J vgl. gegen Nöldeke (A) und Wellh. XXI, S. 417. 419 (E), Dillm.[5], S. 289f. und Budde, S. 423f.

4) Gen. 25, 1—6. 11b Über die Stellung dieses Abschnittes vgl. Wellh. XXI, S. 417f.; Dillm.[5], S. 295; über seine Zugehörigkeit zu J Budde, S. 225.

5) Gen. 24.

6) V. 67 nach der von Wellhausen XXI, S. 418 vorgeschlagenen Lesart אביו.

in Streit, was den Wüstenstationen ʿEseq, Siṭna (Schuṭein), Reḥobot (Ruḥaibe) die Namen giebt [1].

Auch Ribqa ist, wie einst Sara unfruchtbar. Isaaq betet für sie, sie wird schwanger. In ihrem Leibe stofsen sich zwei Kinder. Sie befragt Jahve und erfährt, dafs zwei Stämme aus ihrem Schofse sich scheiden werden, der gröfsere aber dem kleineren dienen müsse. Sie gebiert Zwillinge, den Esau, der ein schweifender Waidmann wird, des Vaters Liebling, und Jaqob, den die Mutter liebt, weil er ein stiller Mann wird und bei den Zelten weilt. Eines Tages hat Jaqob sich ein Linsengericht bereitet. Esau vom Felde heimkehrend begehrt davon zu essen. Jaqob beutet in hinterlistigem Eigennutz des Bruders Gier aus und verlangt als Preis die Erstgeburt. Esau leichtfertig sein Vorrecht geringachtend, giebt sie hin und heifst nun der Rote (Edom) [2].

Der hierin schon zum Ausdruck gekommene Gegensatz zwischen den beiden Brüdern wird noch verschärft und führt zum Bruche durch Jaqobs betrügliche Aneignung des Erstgeburts*egens*. Die Erzählung derselben in Kap. 27 ist stark mit Zügen aus E gemischt, doch lassen sich eine Reihe von Teilen des ursprünglichen Berichts unserer Quelle noch ausscheiden [3]. Der Hergang verläuft fast genau in derselben Weise, wie sie oben für E angegeben ist. J eigentümlich ist nur die Erinnerung Esaus an den Namen des Bruders [4]: habe er ihm schon beim Verkauf der Erstgeburt die Ferse gehalten, so nun zum zweitenmal. Die Benennung Jaqobs leitet demnach J nicht von der Geburt der Brüder ab.

4. Von Beersheba', was jedenfalls nicht weit vom Naḥal Gerar, dem letztgenannten Aufenthalt Isaaqs in unserer Quelle, ist, macht sich Jaqob auf nach Ḥaran. Einmal des Nachts [5] träumt er, Jahve stehe neben ihm, gebe sich ihm als Gott Abrahams und Isaaqs zu erkennen und verheifse ihm glückliche Heimkehr und den Besitz des Landes,

---

1) Gen. 26. Die Hungersnot in V. 1, dann V. 2. 12—17 (aufser 15). 19—22 stellen den Bericht von J dar. Das Übrige kann wegen 12, 10 ff. nicht aus J stammen (gegen Wellh. XXI, S. 419; Dillm.[5], S. 317; Budde, S. 7 Anm.); vgl. noch Kuen. Ond.[2], § 13, No. 11.

2) Gen. 25, 21—24. 27—34 (V. 24. 27 f. auch in E). Über die Stellung *nach* Kap. 26 s. Dillm.[5], S. 312; über V. 27 Budde, S. 217.

3) Zu J gehörten wohl V. 7. 15 zum Teil (gegen Dillmann; vgl. nämlich Dillm.[5], S. 333 über 29, 16. 18 mit seiner Zuweisung von 27, 15 auf S. 322). 20. 24—27. 29 b. 30 a. 35—38. 45.

4) V. 35.

5) 28, 11 a mufs mit E gemeinsam wenigstens dem Sinne nach in J gestanden haben.

seinem Samen aber Ausdehnung über alle vier Winde. Erwachend erkennt er, daſs Jahve an diesem Orte sei und nennt ihn Bêtēl [1].

Eine 29, 1 analoge Notiz aus J über die Fortsetzung der Reise hat R weggelassen. Wir finden Jaqob wieder vor einem Brunnen auf freiem Felde, wo er sich mit den die Herden tränkenden Hirten in Zwiesprach einläſst und vernimmt, daſs er mit den Knechten Labans, des Sohnes von Naḥor und des Bruders seiner Mutter redet. Bald kommt Labans Tochter Raḥel selbst. Jaqob küſst sie als Verwandter und weint vor Freude. Laban selbst begrüſst seinen Schwestersohn, führt ihn in sein Haus und erbietet sich, mit Jaqob, nachdem dieser ihm eine Weile gedient hat, einen Lohn zu vereinbaren [2].

Die Verhandlungen um Raḥel, die Unterschiebung der Lea und die endliche Gewinnung der Raḥel durch weitere sieben Dienstjahre werden nun von R aus E mitgeteilt. Nur die Entschuldigung Labans mit Hilfe einer Sitte des Landes scheint auf unsern Schriftsteller zu weisen [3].

Lea gebiert Ruben, Shimʿon, Levi, Juda, Raḥel aber ist unfruchtbar. Von ihrer Magd Bilha erhält Jaqob Dan und Naftali, von Leas Magd Silpa Gad und Asher. Durch Rubens Liebesäpfel erkauft sich Lea von Raḥel das Recht der Beiwohnung Jaqobs; Lea gebiert Issakar und Sebulon, Raḥel den Josef [4].

Nun wünscht Jaqob in die Heimat zurückzukehren. Laban will ihn nicht ziehen lassen und ist zu neuen Verhandlungen bereit, Jaqob verlangt für sich keinen Lohn; aber was von jetzt ab in Labans Herden mit ungewöhnlicher Farbe geworfen wird, soll ihm gehören. Laban willigt ein; Jaqob aber weiſs durch allerlei Hirtenkniffe die Abmachung zu seinem Vorteil zu wenden [5].

Jaqobs Glück erweckt Labans und der Seinen Unzufriedenheit. Daher heiſst Jahve Jaqob nachhause kehren. Laban jagt ihm nach, erreicht ihn auf dem Gebirge Gilʿad und stellt ihn zur Rede [6]. Auch unsere Quelle muſs hier eine von R zugunsten des ausführlicheren Berichtes von E unterdrückte Erwähnung der schlieſslich zur Versöhnung führenden Verhandlungen zwischen Jaqob und Laban gehabt haben. Laban schichtet einen Wall auf, der Zeuge sein soll, daſs keiner von

1) Gen. 28, 10 (11 a). 13—16. 19 a.

2) Gen. 29, 2—15 a. Über V. 4 f. wie über 28, 10 vgl. ThStW. 1886, S. 195.

3) V. 26 wegen צעיר und בכור.

4) Gen. 29, 31—35; 30, 3 b—5. 7. 9—16. 20 b. 24 b.

5) Gen. 30, 25. 27. 29—43.

6) Gen. 31, 1. 3. 25. 27.

beiden Teilen zum Schaden des andern die Grenze überschreite (Gal-ʿēd)[1].

Zu Esau sendet Jaqob Boten voraus. Sie kehren mit der Nachricht zurück, Esau ziehe mit 400 Mann Jaqob entgegen. Jaqob vermutet darin Feindschaft und teilt, um wenigstens die Hälfte zu retten, seine Leute und Herden in zwei Lager, erbittet sich Jahves Schutz und gleichzeitig durch reiche Geschenke des Bruders Gnade[2]. An der Furt des Jabboq erwartet er die Nacht und setzt in derselben mit seinen Weibern und Kindern über den Fluſs. Hier ringt ein Mann mit ihm. Da Jaqob ihn überwindet, nennt jener ihn Israel, Gottesstreiter. Zugleich aber verrenkt er ihm das Gelenk der Hüfte[3].

Erst durch diesen Kampf mit Gott, im Gebete zuerst und hernach in Wirklichkeit, ist Jaqobs frühere Schuld gegen Esau gesühnt. Nun bringt ihm die Begegnung mit Esau keine Gefahr. Esau kommt ihm versöhnt entgegen, und Jaqob gelangt wohlbehalten nach Sukkot. Von hier siedelt er auch in dieser Quelle nach Sikem über[4].

Über Jaqob-Israels nun folgenden Aufenthalt in Kenaʿan erfahren wir vor der Josefsgeschichte nur noch wenig. Das Hauptstück ist Kap. 34, die aus P und J gemischte Erzählung über Dina. Allerdings differieren hier Wellhausen und Dillmann stark; doch scheint mir des letzteren Scheidung die richtigere Beobachtung zugrunde zu liegen. Sikem, der Sohn des Landesfürsten Ḥamor, entehrt Jaqobs Tochter Dina. Er liebt sie, und von Jaqobs[5] Söhnen zur Rede gestellt, ist er erbötig, jede Bedingung einzugehen, wenn er Dina zur Ehe erhalte. Sie fordern die Beschneidung der Sikemiten. Die vom Wundfieber Ergriffenen überfallen Shimʿon und Levi heimtückisch, ermorden alles Männliche in der Stadt und nehmen Dina weg. Jaqob fürchtet die Folgen der That und straft die Söhne hart[6].

---

1) V. 51 f., aber ohne מצבה, was harmonistische Glosse ist, da (gegen Wellh. XXI, S. 431 f) das Verb. ירה nur zu גל paſst; vgl. הקים V. 45.

2) Geht aus 33, 9 f. hervor.

3) Gen. 32, 5—14 a. 23. 25—33 (V. 30 f. vielleicht aus R). Der Hauptgrund für J in V. 25 ff. (mit Wellhausen gegen Dillmann) ist mir neben sprachlichen Anzeichen der Name Israel, der künftig ein Zeichen von J ist. Nur der Abschluſs dieser Geschichte selbst und Kap. 34 haben (ohne Zweifel durch R) der Konformität halber noch den Namen Jaqob. - Über Elohim vgl. Dillm.[5], S. 360, Z. 20.

4) Gen. 33, 1—4 a. 4 c. 5 a. 6—10. 12—17 (Teile aus V. 19 f.?).

5) Über den Namen Jaqob s. die vorletzte Anm. und das sofort Folgende.

6) Gen. 34, 1 b. 2 b. 3. 5. 7. 11—13. 14. 19. 25 f. 30 f. S. aber dagegen Wellhausen XXI, S. 435 ff.; Kuenen, Theol. Tijdschr. XIV, S. 256 ff.; Ond.[2], § 16, No. 12.

Vielleicht infolge dieser That bricht Israel, welchen Namen der Redaktor mit Rücksicht auf P 35, 10 jetzt erst in J belassen hat, von Sikem auf zum Herdenturm bei Betlehem. Dort vergeht sich Ruben mit seines Vaters Kebsweib Bilha [1]. Von Kap. 36, dem hier eingeschalteten Geschlechtsregister Esaus und der Edomiter, gehören vielleicht einzelne Teile, besonders der Anfang, unserer Quelle an [2]. Doch ist die Scheidung überaus unsicher und bestritten. Ich fühle mich nicht veranlafst, den Streit zu vermehren.

5. Eine zusammenhängende mit derjenigen von E parallele Erzählung bietet unsere Quelle nun wieder über Josef und seine Schicksale. Die Differenzen von E entsprechen ganz der Eigenart von J, wie wir sie bisher kennen gelernt haben. Der Traum tritt zurück, und wo er ein wesentlicher Zug der Überlieferung ist, ist der betreffende Abschnitt jedenfalls von E mit weit mehr Ausführlichkeit gegeben. An Stelle Rubens hat Juda die Führerrolle unter den Brüdern. Die Darstellung von J giebt folgendes Bild.

Josef weilt als Gehilfe bei seinen Halbbrüdern. Jaqob-Israel, jetzt bei Hebron weilend, liebt ihn als Alterssohn besonders und schenkt ihm einen Ärmelrock. Die Brüder sind darum eifersüchtig auf Josef [3]. Von ihrem bisherigen (in der Nähe des Vaters gedachten) Weideplatz ziehen die Brüder weiter nach Sikem. Israel entsendet Josef, nach ihnen zu sehen. Ein Mann teilt ihm mit, dafs sie nach Dôtān aufgebrochen sind, wo er sie denn findet. Ihn von ferne erblickend beschliefsen sie, ihn zu töten. Juda [4] spricht dagegen und dringt mit einem anderen Plane durch. Angelangt wird Josef seines Ärmelrockes entkleidet und einer eben vorbeiziehenden ismaelitischen Karawane verkauft. Den Ärmelrock senden sie dem Vater zu, der ihn erkennt und Josef als von einem Wilde zerrissen beklagt. Heuchlerisch besuchen die Söhne den Vater, ihn zu trösten [5].

Die Zwischenzeit, bis wir von Josefs Ergehen weiteres erfahren, benützt der Verfasser, eine Erzählung über die Entstehung einiger später noch vorhandener judäischer Geschlechter einzuschalten, Kap. 38. Die Geschlechter ʿĒr und Ônān sind früh erloschen. An ihre Stelle

1) Gen. 35, 21 f.

2) So Dillm.[4], S. 362 (etwas geändert Gen.[5], S. 376). Anders Budde, S. 347 f. Vgl. auch Bruston in Rev. théol. (Montaub.) 1882, p. 18 sqq. 134 sqq.

3) Gen. 37, 2 b. 3. 4 a. 11 a. Über die Gründe der Scheidung s. o. § 12.

4) V. 21 lies Juda statt Ruben.

5) Gen. 37, 12. 13 a. 14—18. 21. 23 b. 25 aβ—27. 28 bα. 32 f. (zum gröfsten Teil). 35 (aufser dem Schlufs).

traten Pereṣ und Zeraḥ. Dies wird auf Vorgänge in der Familie Judas zurückgeführt. Juda ehelicht ein kenaʿanitisches Weib und erhält von ihr ʿÊr Ônān Shēlā. ʿÊr stirbt kinderlos, Ônān soll als Schwager der Witwe Tamar Kinder zeugen, wird aber, weil er sich weigert, früh weggerafft. Da der dritte Sohn aus Sorge vor dem Schicksal der andern von Juda der Tamar vorenthalten wird, so weifs sie sich durch List des Schwiegervaters Beiwohnung zu verschaffen. Die Söhne Judas von Tamar sind die Zwillinge Pereṣ und Zeraḥ [1].

Josefs Geschichte wird nun wieder aufgenommen. Er ist von den Ismaeliten nach Ägypten gebracht und an einen ägyptischen Mann als dessen Sklave verkauft worden. Er gewinnt das Vertrauen seines Herrn, so dafs dieser ihn über sein ganzes Haus setzt. Seines Herrn Weib aber wirft ihre Augen auf den Jüngling und macht ihm Zumutungen, denen Josef sich durch rasche Flucht zu entziehen weifs. Seine Herrin, Entdeckung fürchtend, verleumdet ihn bei ihrem Gemahl, der darauf Josef ins Gefängnis werfen läfst. Aber auch hier giebt ihm Jahve Gnade bei dem Gefängnisobersten (für J nicht identisch mit Josefs ursprünglichem Herrn), so dafs auch er Josef über sein Haus setzt [2].

Nur vereinzelte Anzeichen [3] geben uns in Verbindung mit dem ganzen weiteren Verlauf der Erzählung an die Hand, dafs auch unsere Quelle die Befreiung und Erhöhung Josefs ähnlich wie E, wenn auch wohl viel kürzer, erzählte. Demnach ist auch hier Josef durch glückliche Deutung der Träume Pharaos auf eine Periode des Überflusses und des Mangels in Ägypten emporgekommen und wird vom Pharao über Ägypten, besonders über die Getreidevorräte des Landes, gesetzt.

Reichlicher und zusammenhängender greift J aber erst wieder ein bei Schilderung der durch Hungersnot in Kenaʿan veranlafsten Berührung Josefs mit seinen Brüdern, besonders seit der zweiten Reise derselben Kap. 42 ff.. Jaqob sendet seine Söhne nach Ägypten, nur Benjamin, von dem wir jetzt erst erfahren, soll beim Vater bleiben. Josef, der Gebieter von Ägypten, erkennt sie, verleugnet sich aber. Er frägt nach Vater und Bruder [4] und fordert zu ihrer Legitimation Benjamin zu sehen. Von Shimʿon als Bürgen ist nicht die Rede. Sie

1) Über die Heimat der Erzählung vgl. Dillmann, Gen.[5], S. 392; Reufs, Gesch. d. AT., S. 250; Kuenen Ond.[2], § 13, No. 9.

2) Gen. 39, 1abβ. 2f. 4 (aufser וישרת אתו). 5b—23.

3) Gen. 40, 1 (aufser den ersten 4 Worten). 3b; einzelnes in V. 5 und 15 und in 41, 7; vgl. ferner 41, 31. 34a. 35a. 41. 43b. 44. 49. 55. Dillmann scheint sogar geneigt, 41, 17—24 J zuzuweisen.

4) Gen. 43, 7.

ziehen heim und finden unterwegs in dem Sack des einen von ihnen sein Geld wieder vor, die andern entdecken das ihre zuhause [1]. Die erschwerte Hungersnot zwingt Jaqob, seine Söhne abermals nach Ägypten zu schicken. Juda erinnert ihn daran, dafs sie ohne Benjamin nicht dorthin kommen dürften. Er verbürgt sich selbst dem Vater für ihn. In Ägypten angekommen, werden sie in Josefs Haus geladen und, besonders Benjamin, mit Auszeichnung behandelt. Josef mufs sich Gewalt anthun, sich nicht zu erkennen zu geben [2].

Doch hat Josef noch eine weitere Prüfung über sie verhängt. Sie werden entlassen, in ihre Säcke wird aufser dem Getreide noch ihr Geld gelegt, in Benjamins Sack aber Josefs silberner Becher. Kaum haben sie die Stadt verlassen, so wird ihnen nachgejagt und in Benjamins Sack der Becher gefunden. Sie kehren wieder um. Juda an der Spitze der Brüder geht ins Haus Josefs. Er macht keinen Versuch, sich zu rechtfertigen, sondern erkennt in ihrem Geschick — und dies ist der Zweck der ganzen Veranstaltung — Gottes vergeltenden Finger. Er erzählt Josef des alten Vaters ganzes Leid um Josef und um Benjamin und bittet, ihn selbst statt Benjamins zu behalten [3].

Nun wird Josef von Rührung übermannt. Laut weinend giebt er sich den Brüdern zu erkennen. Sie sollen dem Vater seine Herrlichkeit kundthun und ihn nach Goshen einladen. Dieser ist sofort entschlossen [4] und bricht mit allem, was sein ist, von Hebron, wo wir Jaqob verlassen haben, nach Beersheba' [5] auf. Von hier aus geht die Reise. Juda wird vorausgesandt, Josef Nachricht zu bringen. Dieser holt Vater und Brüder feierlich ein und erstattet dem Pharao Bericht. Sie erhalten auf ihre Bitte die Erlaubnis, im Lande Goshen ihre Kleinviehherden zu weiden. Denn nicht zwar das Hirtengewerbe [6], wohl aber das unsefshafte Nomadenleben ist den Ägyptern ein Greuel [7].

Die hier eingeschaltete Erzählung über Josefs Verdienste um Ägypten 47, 13—26 stand nun, wie einzelne Zeichen ergeben [8], wohl auch in J, wenngleich an etwas anderem Orte.

Auf dem Totenbette läfst Jaqob-Israel noch einmal Josef zu sich

---

1) Gen. 43, 12.

2) Gen. 42, 2a. 4b. 6ab. 7aβ. 27 f. 38; 43, 1—13. 15—23ab. 24—34.

3) Gen. 44; vgl. aber oben S. 132.

4) Gen. 45, 1a. 2. 4c. 5a$\alpha\gamma$. 10. 13f. 28.

5) Gen. 46, 1a. Ob in der folgenden Liste der Familienglieder Jaqobs auch einiges aus J enthalten ist, z. B. 12b. 19f., ist nicht sicher, aber wahrscheinlich.

6) V. 6b.

7) Gen 46, 28 — 47, 5a. 6b.

8) In V. 13 und 25, vielleicht auch in 17.

rufen und verpflichtet ihn eidlich, seinen Leichnam nicht in Ägypten zu lassen, sondern ihn bei seinen Vätern in Kena'an zu begraben [1]. Zugleich segnet Jaqob die Söhne Josefs, absichtlich den jüngeren Efraim vor dem älteren Manasse bevorzugend [2].

Höchst wahrscheinlich stand, wenngleich nicht von J selbst verfafst, so doch von ihm aufgenommen, auch Kap. 49, 1—28 mit dem sogenannten Segen Jaqobs in dieser Quelle. Denn sowohl die Voranstellung Judas als die Verwerfung Rubens und Shim'ons [3] passen durchaus zum ganzen Gedankenkreis des J, während diese Züge E geradezu widersprechen.

Den toten Vater betrauert Josef und läfst ihn auf ägyptische Weise einbalsamieren. Darauf erbittet er sich vom Pharao die Erlaubnis, Jaqob seiner Zusage gemäfs in Kena'an zu bestatten. Er kehrt sodann mit seinen Brüdern zurück, und erreicht, auch jetzt noch grofsmütig gegen die Brüder, ein Alter von 110 Jahren [4].

§ 14.

Priesterschrift und Redaktion.

Diese beiden Bestandteile des Ganzen zusammenzunehmen ist deshalb berechtigt und geboten, weil sie thatsächlich die meiste innere Verwandtschaft mit einander haben. Denn mag P die älteste oder die jüngste Quellschrift des Hexateuch darstellen, so ist jedenfalls Thatsache, dafs keine jener Quellen den von R nachher befolgten Plan der Geschichtsdarstellung schon so deutlich zum Ausdruck bringt, wie P. Insofern bleibt diese Schrift für alle Fälle die „Grundschrift" des Hexateuch (wie sie früher mit Rücksicht auf das Alter hiefs) in Beziehung auf den Inhalt. Sie stellt den Grundrifs des Ganzen am reinsten dar. An ihren Gedankengang hat R sich angeschlossen als an den „Faden, an welchem die Perlen von J und E aufgereiht werden" [5].

1. Die Priesterschrift. Auch P fügt die Geschichte Israels

1) Gen. 47, 27aβ. 29—31

2) Gen. 48, 2b. 8—11a. 13f. 17—19. 21a (in V. 8. 11a. 21a zugleich Teile von E).

3) Vgl. Kap. 34. Doch s. auch Kuen. Ond.², § 8, No. 6; § 13, No. 16.

4) Gen. 50, 1—3 (gemeinsam mit E). 4—11. 14; Teile von V. 18. 21f. 24.

5) Wellhausen, Proleg.², S. 351.

ein in die allgemeine Völkergeschichte seit der Flut, wie sie in den drei Völkergruppen Shem, Ḥam, Jefet sich abspielt. Eingehend freilich hat der Redaktor von der Völkertafel dieser Quelle [1] nur die in J ausgelassene jefetische Familie mitgeteilt. Als Söhne Ḥams nennt P dieselben wie J: Kûsh Miṣraim Kenaʿan, mit Beifügung von Pûṭ an dritter Stelle. Als Söhne Kushs dagegen werden die von J dem ʿEber zugeteilten arabischen Stämme genannt. Man hat das Bewufstsein verloren, dafs diese Stämme von Hause aus Brüder der Hebräer waren. Shems Söhne sind ʿÊlām, Assûr, Arpakshad, Lûd, Arām.

Die wichtigsten dieser Söhne Shems sind für P Aram und Arpakshad. Des ersteren Söhne werden noch in der Völkertafel wenigstens genannt [2], des andern Geschlecht dagegen in Form einer zehngliedrigen [3] Genealogie der direkten Vorfahren Abrahams ausführlich nachgetragen. Abraham ist damit als im zehnten Gliede von Shem, und zwar durch Arpakshad, Shelaḥ, ʿEber, Peleg, abstammend eingeführt [4].

Abrahams Vater ist Teraḥ. Seine Brüder sind Naḥor und Ḥaran, der Vater Lôṭs. Teraḥ bricht mit seinem Sohne Abram, seinem Enkel Lôṭ und Saraj, Abrams Weib [5], von Ur Kasdim auf und will nach Kenaʿan ziehen. Sie gelangen bis Ḥaran und verweilen dort. Teraḥ selbst stirbt hier 145 [6] Jahre alt; ebenso Ḥaran [7]. Abram aber setzt im Todesjahr seines Vaters, 75 Jahre alt, den Zug nach Kenaʿan fort. Lôṭ geht mit ihm [8]. — Über die Lage von Ur Kasdim im Sinne von P ist unten näher zu handeln.

In Kenaʿan angekommen scheidet Abram sich von Lôṭ und setzt sich im Süden bei Mamre unweit Ḥebron [9] fest, während Lôṭ sich die Jordanaue östlich davon wählt [10]. — Saraj ist unfruchtbar; daher sie 10 Jahre nach ihrer Einwanderung in Kenaʿan ihre ägyptische Magd Hagar Abram beigiebt. Sie gebiert in Abrams 86. Jahre den Ismael [11].

1) Gen. 10, 1—7. 20. 22 f. 31 f.
2) Gen. 10, 23.
3) Über die Art der Zählung s. Budde, Bibl. Urgesch., S. 412 f.
4) Gen. 11, 10—26.
5) Ob auch Naḥor in P als mitziehend gedacht ist, ist fraglich (s. Budde, S. 424 ff.). Natürlich kennt dann P auch keine Nachkommen von ihm in Ḥaran.
6) So nach dem Samar. Budde, S. 429 ff.
7) Gen. 11, 27. 31 f. Über V. 28 vgl. meine Erört. in ThStW. VII (1886), S. 193 f., und dazu Dillmann, Gen.[4], S. 199; Wellhausen XXI, S. 398; Budde, S. 426. Gegenüber Dillmann in Gen.[5] s. das Nachwort in ThStW. VII, S. 219 f.
8) Gen. 12, 4b. 5.
9) Gen. 23, 17. 19; dazu Dillmann[5], S. 229.
10) Gen. 13, 6. 11 b. 12 a.
11) Gen. 16, 1 a (Budde, S. 417 f. Vgl. Kuenen Ond.[2], § 6, No. 1). 3. 15 f.

13 Jahre später, in Abrams 99. Jahre, schliefst Jahve einen Bund mit ihm und nennt ihn Abraham, in welchem Namen die Aussicht auf grofse Nachkommenschaft verbürgt ist. Als Bundessatzung gilt das Gebot der Beschneidung alles Männlichen in Abrahams Hause. Ebenso soll Saraj nunmehr Sara, Herrin, heifsen, denn sie soll Stammmutter von Völkern und Königen werden. Abraham lacht ungläubig. Daher soll sein im nächsten Jahre zur Welt kommender Sohn Isaaq heifsen [1].

Aus der Verheerung der Städte des Kikkār errettet Gott Abraham und Lôṭ. Zu der vorausbestimmten Zeit aber, in Abrahams 100. Jahre, wird der verheifsene Sohn geboren; er wird Isaaq benannt und beschnitten [2]. Sara stirbt 127 Jahre alt zu Ḥebron. Abraham kauft für sie die Höhle Makpela von den Ḥetitern zum Erbbegräbnis. Er selbst wird 175 Jahre alt zu seinen Vätern versammelt. Isaaq und Ismael begraben ihn in eben jener Höhle [3].

Man sieht schon an der Geschichte Abrahams das Verfahren dieses Verfassers. Der Geschichtsverlauf wird eigentlich nur skizziert, nicht erzählt. Wenige Ausnahmen, nämlich Dinge, die den Verfasser ganz besonders interessieren, abgerechnet, ist die Darstellung eine durchaus summarische. Kurz und trocken werden die Hauptdaten an einander gereiht. Fleisch und Blut zu dem Gerippe fehlt ganz und gar. Zahl und Mafs spielen eine besondere Rolle. Derselbe Charakter bleibt durch die ganze Vätergeschichte und fernerhin [4].

Es folgen kurz die Tôledôt Ismaels. Er wird 137 Jahre alt, und von ihm kommen die Geschlechter der Wüstenaraber wie Nebājôt Qēdār Têmâ [5]; woran sich sofort die Toledot Isaaqs reihen. 40 Jahre alt nimmt er Ribqa, die Tochter Betuels des Aramäers in Paddan Aram, sich zum Weibe. Ihre Abstammung von Naḥor und Verwandtschaft mit Abraham ist bei P nicht vorausgesetzt, wenigstens nicht genannt. Vielmehr scheint in der Bezeichnung „der Aramäer" das Gegenteil zu liegen [6]. Bei der Geburt seiner zwei Söhne ist Isaaq 60 Jahre alt. 40 Jahre später heiratet Esau zum Schmerz seiner Eltern zwei Ḥetiterinnen. Dies, nicht Streit mit Esau, wird die Ursache, weshalb Ribqa und Isaaq Jaqob nach Paddan Aram zu seinem

1) Gen. 17.
2) Gen. 19, 29; 21, 1 b. 2—5.
3) Gen. 23. 25, 7—11 a.
4) Vgl. oben § 9 zu Anfang.
5) Gen. 25, 12—17.
6) Vgl. Budde, S. 421 f.

Oheim Laban schicken, damit er sich dort ein Weib hole. Isaaq segnet ihn, und zwar aus freien Stücken [1].

Über Jaqobs Aufenthalt in Paddan Aram haben wir im heutigen Zusammenhang von P keine Notiz mehr [2]. Nur seine Rückkehr wird 31, 18 berichtet. Doch ist aus der Aufzählung seiner Söhne [3], die mit den Nachrichten der andern Erzähler übereinstimmt (nur dafs Benjamins Geburt ebenfalls nach Mesopotamien verlegt wird), zu ersehen, dafs P, wenn auch keinen eingehenden Bericht über die Erlebnisse Jaqobs dort, so doch eine Notiz über seine dortige doppelte Verheiratung gehabt haben mufs. Der Aufenthalt dauert in P 80 Jahre.

Zurückgekehrt läfst sich Jaqob in der Nähe von Sikem nieder [4]. Dort spielt die hier abweichend von J mitgeteilte Angelegenheit mit Dina. Sikem, der Sohn des Fürsten Ḥamor, begehrt Dina zum Weibe. Sein Vater wirbt für ihn bei Jaqob und bittet zugleich um ein Konnubium zwischen dem Jaqobhause und den Landesbewohnern. Die Jaqobsöhne verlangen die Beschneidung. Die Sikemiten willigen in feierlicher Versammlung ein in der Hoffnung auf den von einer Vermischung mit Israel zu erwartenden Gewinn. Der Verlauf der Sache scheint friedlich, da V. 27—29 vielleicht Zusatz von R sind [5].

Schon vorher war, sofort nach der Rückkehr aus Paddan Aram, Gott dem Jaqob erschienen und hatte ihm den Namen Israel beigelegt; ihm gehört das Land und Könige sollen aus ihm kommen. Den Ort dieser Erscheinung nennt Jaqob Betel und heiligt ihn durch eine Maṣṣeba [6]. Von hier kehrt er zu Isaaq zurück nach Ḥebron, der darauf, 180 Jahre alt, stirbt. — Es folgt ein kleiner Abschnitt, die Tôledôt Esaus genannt. Esau zieht mit seiner Habe von Jaqob weg in ein anderes Land, denn ihr Besitz war zu grofs, so dafs das Land sie nicht trug. Von einer Feindschaft der Brüder ist auch hier nicht die Rede. Vielmehr ist das Verhältnis Abrahams und Lôṭs zum Muster genommen [7].

Der ganze Rest der Patriarchengeschichte läuft unter dem Titel

1) Gen. 27, 46 — 28, 9.

2) Auch wohl nicht in 29, 24. 29 (Wellhausen).

3) Gen. 35, 22b—26.

4) Gen. 33, 18.

5) Gen. 34, 1a. 2a. 4. 6. 8—10 (14). 15—17. 20—24 (mit Dillmann gegen Wellhausen und Kuenen).

6) Gen. 35, 9—15, woran sich direkt 22b—29 anschliefsen (gegen Wellhausen, Proleg.², S. 349).

7) Kap. 36. Sicher zu P gehören V. 6—8. 40—43 (Kuenen Ond.², § 6, No. 1), doch wohl auch noch, Zusätze von R abgerechnet, 15—39.

Toledot Jaqobs. Jaqob wohnte im Lande Kena'an [1]. Hieran schliefst sich sofort die Übersiedelung nach Ägypten. Von der ganzen Geschichte Josefs scheint aus P heute nichts Näheres mehr berichtet zu sein [2]. Doch mufs einstens wenigstens das Gerippe der Josefsgeschichte erzählt gewesen sein. Denn wo P wieder einsetzt, wird vorausgesetzt, dafs Josef zuerst in Ägypten weilt und auf seine Veranlassung Jaqob und die Brüder nachkommen [3]. Als der Pharao ihre Ankunft in Ägypten hört, erklärt er Josef, das Land stehe ihnen offen, sie mögen im besten Teile Ägyptens wohnen. Jaqob, 130 Jahre alt, segnet den Pharao; Josef aber giebt auf des Pharao Befehl den Seinen den besten Teil des Landes, das Land Ra'mses. Hier siedeln sie sich an und mehren sich. Jaqob lebt in Ägypten noch 17 Jahre [4]. Vor seinem Tode nimmt er Josefs zwei Söhne Efraim und Manasse als seine eigenen Söhne an; sie sollen ihm sein wie Ruben und Shim'ôn. Auch segnet er seine Söhne (aufser Josef), jeden mit einem besonderen Segen und gebietet ihnen, ihn in der Höhle Makpela, die Abraham erkauft hatte und wo er mit Sara, Isaaq, Ribqa und Lea begraben sei, zu bestatten. Darauf stirbt Jaqob. Die Söhne aber thun, wie er geboten. Die Kinder Israel aber wuchsen, dafs das Land ihrer voll wurde [5].

2. Der Redaktor. Hinsichtlich der Beteiligung der Redaktoren an der Zusammenstellung des heutigen Hexateuch, somit auch der Genesis, ist auf die früheren Erörterungen zu verweisen [6]. Es zeigte sich dort, dafs schon vor der letzten Zusammenarbeitung der Quellen durch R^h eine vorläufige durch R^d stattgefunden hatte. Aber die Hauptarbeit blieb R^h. Ihm verdankt das Buch seine heutige Gestalt.

Wer sich die Mühe nehmen würde, die in den vorhergehenden Blättern im Zusammenhang gegebenen drei Quellenschriften E, J und P sich in dem heutigen Texte der Patriarchengeschichte anzumerken, würde die Wahrnehmung machen können, dafs — vollends nach Abzug des etwa R^d Zuzuweisenden — nur ein verschwindender Bruchteil des Textes noch für R^h übrig bleiben würde. Daraus aber schliefsen zu wollen, dafs die Thätigkeit dieses Redaktors nur gering-

1) Gen. 37, 1. 2aα.

2) Höchstens könnte an 41, 45f. 50 gedacht werden, aber auch dies ist unsicher.

3) Gen. 46, 6f. 8—27 (letzterer Abschnitt von R überarbeitet in 8b. 12b. 19f.).

4) Gen. 47, 5. 6a (LXX; vgl. Wellhausen XXI, S. 441f.; Dillmann, Gen.[5], S. 434; Kuenen a. a. O.) 7—11. 27 (aufser „Israel" und „im Lande Gosen"). 28.

5) Gen. 48, 3—7; 49, 28b—33; 50, 12f. Ex. 1, 1—5. 7.

6) S. oben § 8, S. 66f. und § 10, S. 119f.

fügig gewesen sei, wäre durchaus verfehlt. Es folgt vielmehr nur, dafs sie eine rücksichtsvoll und mit zarten Mitteln geübte Arbeit war.

Thatsächlich ist es die Aufgabe des R, den gesamten in den drei Hauptquellen ihm entgegenkommenden Stoff zu einem lesbaren und besonders die mancherlei Unebenheiten und Differenzen soviel als irgendmöglich ausgleichenden Ganzen zusammenzuarbeiten. Zugleich soll aber das Ganze nicht blofs äufserlich zusammenpassen, sondern es sollen ganz besonders die in den einzelnen Erzählungsbüchern, vor allen in J, dem eigentlichen profetischen Erzähler, schon hervortretenden sittlich-religiösen und theokratisch-nationalen Gesichtspunkte den das ganze Buch beherrschenden Grundton bilden.

Dieses Ziel konnte mit wenigen und ganz geräuschlosen Mitteln erreicht werden. Da in P ein festes chronologisches System schon vorhanden ist, so wird der Erzählungsfaden dieser Schrift für den äufseren Aufbau des ganzen Buches zugrunde gelegt. Ebenso wird für die innere pragmatische Anordnung der profetische Gedankenkreis des J als mafsgebend festgehalten. Damit ist Plan und Gestaltung, Sachen- und Gedankenfolge fest vorgezeichnet. Um sie durchzuführen, mufs nun aber der vielfach widerstrebende Stoff der Quellen geordnet und gesichtet werden. Als Hauptmittel hierzu dient R die mosaikartige Ineinanderschaltung. Die einzelnen Quellen werden in kleinere Erzählungsteile und -Teilchen auseinandergenommen und nun sorgsam so zusammengefügt, dafs das zu jedem Gegenstande Gehörige aus jeder der Quellen zusammengetragen wird. Sind die Quellen oder zwei derselben (besonders E und J) einander sehr ähnlich, oder aber weichen sie nach Inhalt oder Gedankenkreis zu stark von einander ab, so werden zuweilen auch gröfsere Partieen nur aus einer Quelle mitgeteilt und aus der oder den andern nur kleinere Zusätze als Bereicherung und Ergänzung beigefügt. Nur wo dieses letztere Mittel gar nicht zureicht und wo der Widerspruch nach dem Urteil des R zu grofs wäre, wird zu dem Mittel selbständigen Eingreifens aus der eigenen Feder des R gegriffen.

Dasselbe vollzieht sich besonders in kleineren Glossen, Erklärungen, Überleitungen und Nähten; selten in gröfseren selbständigen Zusätzen, etwas öfter in Weglassungen, wie sie besonders bei P in der Geschichte Jaqobs und Josefs oder in E vor Gen. 20 uns begegneten. Hierher gehört z. B. auch der Umstand, dafs während nur P die Namensänderung von Abram und Saraj in Abraham und Sara berichtet, doch im jetzigen Texte alle Quellen erst von Gen. 17 an die letzteren Namen schreiben [1].

1) Man vergleiche über das Einzelne der Thätigkeit des R die wertvolle

Ist dies die Art und Weise, wie R seine Quellen zusammenarbeitet, so ergiebt sich daraus, dafs wir gerade ihm das Bild der Patriarchengeschichte verdanken, welches wir aus dem heutigen Texte der Genesis zunächst entnehmen. Es ist der Natur der Sache nach ein ausgeführteres, an konkreten Zügen und besonders an Hervorhebung des moralischen und religiösen Gehaltes der Erzählung reicheres Bild als dasjenige jeder einzelnen unter unseren Quellenschriften. Aber ebenso klar ist es anderseits, dafs dasselbe an historischer Treue demjenigen der ursprünglichen Quellen möglicherweise nicht gleichsteht [1].

Am eingehendsten hat wohl Böhmer [2] über R gehandelt, der aber eben weil er R zu viele Teile des Textes selbst zuweist, ein zu ungünstiges Urteil über ihn gewinnt [3].

II. Der historische Gehalt der Patriarchengeschichte.

§ 15.

Die Patriarchen im allgemeinen.

Überblickt man den Gesamtinhalt der in solcher Weise übereinander geschichteten Quellenschriften der israelitischen Urgeschichte, so ist es nach dem früher über das relative und absolute Alter dieser Quellen Gesagten ersichtlich, dafs keine derselben unmittelbar als Urkunde im Sinne einer ausschliefslich historische Thatsachen mitteilenden Geschichtsquelle verwendet werden kann. Alle drei Hauptquellen samt ihrer Zusammenstellung durch die Redaktion sind zu weit von den in ihnen berichteten Ereignissen entfernt, um hierauf begründeten Anspruch erheben zu können. Wir könnten es deshalb weder für richtig erkennen, wenn man den Versuch machen wollte, die Darstellung einer einzelnen Quelle, etwa der ältesten E (für andere P oder J), als ausschliefslich den historischen Sachverhalt repräsentierend, ohne wesentliche Einschränkungen zugrunde zu legen; ebenso wenig aber kann der aus der Arbeit des Redaktors hervorgegangene heutige Text [4]

Zusammenstellung bei Dillm., Gen.[5], S. XVf., der wir vielfach zustimmen können.

1) So auch Aug. Köhler, PRE.[2] I, S. 97, obwohl die Konsequenz davon nicht ziehend.

2) Das erste Buch der Thora, S. 123—302.

3) Vgl. bes. S. 300ff.

4) Wie Köhler will, wenngleich er das Recht der Quellenscheidung anerkennt; vgl. PRE.[2] I, S. 97.

unmittelbar als Quelle, ja als authentische Bereicherung der ursprünglichen Quellenschriften verwendet werden.

Anderseits steht aber diesem vorläufig negativen Ergebnis eine andere bedeutsame Thatsache gegenüber. Die eingehende Darstellung der Traditionsschichten liefert augenscheinlich das Resultat, dafs der Gesamtverlauf der Dinge, wie er in denselben niedergelegt ist, trotz vielfacher Differenzen im einzelnen doch im grofsen und ganzen merkwürdig übereinstimmt. So wenig nun unter den obwaltenden Umständen für die Geschichtlichkeit einer Aussage ein zwingender Beweis in dem Umstand erbracht ist, dafs dieselbe in allen uns zugänglichen Quellen sich findet: so sehr ist damit doch ein fester Kern von übereinstimmenden Traditionsstoffen gegeben. Derselbe darf als ein Gewinn von nicht zu unterschätzender Bedeutung gelten, denn er enthält die erste Vorbedingung einer wirklichen Geschichtschreibung. Ginge die Tradition wirr durch einander, so trüge sie von selbst den Stempel willkürlicher Konstruktion oder reiner Volksfantasie an sich. Dafs sie dies nicht thut, ergiebt — wenn auch entfernt noch nicht den Beweis der Geschichtlichkeit, so doch ein wichtiges Vorurteil dafür, dafs es vielleicht gelingen werde, einen historischen Kern in der Geschichte der Erzväter aufzufinden. Denselben — soweit er sich mit unsern Mitteln heute noch erweisen läfst — wirklich herauszuschälen, ist uns kein anderes Mittel an die Hand gegeben, als dafs wir den Versuch machen, in biblischen oder aufserbiblischen Zeugnissen, welche den Charakter historischer Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen können, eine Stütze hervorragender Thatsachen der Patriarchengeschichte zu finden. —

Man hat freilich geglaubt, zum voraus der Patriarchengeschichte allen und jeden historischen Gehalt absprechen zu sollen. Der Umstand, dafs sie im Gewande einer schlichten Familiengeschichte auftritt; dafs die Erzväter zugleich Einzelpersonen und zugleich die Stammväter des Volkes Israel darstellen; dafs ihre Geschichte vielfach durchwoben ist mit Erinnerungen an die spätere Zeit, erfüllt von den Anschauungen, Sympathieen und Antipathieen der Gegenwart der Schriftsteller, ist für den total unhistorischen Charakter der Erzählung ausgebeutet worden [1].

---

1) Dozy, Die Israeliten zu Mekka 1864; Bernstein, Der Ursprung der Sagen über Abraham, Isaak und Jakob 1871; Kuenen in Theol. Tijdschrift 1871, S. 255ff.; Goldziher, Der Mythus bei den Hebräern 1876; Popper, Ursprung des Monotheism. 1879. Vgl. aufserdem u. a. Stade, Gesch. Isr., S. 127f. Wellhausen, Proleg.², S. 336.

Nun ist es unleugbar, dafs niemals in der uns bekannten Geschichte ein Volk sich auf eine Einzelperson als seinen Stammvater zurückführen läfst. Denn es liegen immer viel zu grofse Zeiträume und viel zu verschiedenartige Verwickelungen und Stammesvermischungen zwischen dem Stammvater oder den Stammeltern und dem Volke, als dafs die Entwickelung sich nachweisbar bis auf jene zurückführen liefse [1]. Ebenso ist nicht zu bestreiten, dafs vielfach in die Erzählung der Genesis das Leben und Denken einer späteren Zeit eingewoben ist. Esaus und Ismaels Charakter zeigen offenkundig die Züge des Wesens der von ihnen abgeleiteten Völker: der wilde Wüstensohn Ismael ist sichtlich der Typus des Beduinen der arabischen Wüste, der rauhe Jäger Esau, den Jaqob überlistet und um die Erstgeburt bringt, das Urbild der vor Israel zu selbständigem Volkstum erwachsenen, aber bald von ihm überflügelten und unterworfenen Edomiter [2].

Allein was anderes ist damit erwiesen, als dafs es sich bei unseren Quellen nicht um historische Urkunden im strengsten Sinne handelt? Dem Wortlaut der Genesis oder einer ihrer Quellen geschichtlichen Charakter zusprechen zu wollen, würde allerdings mit der Erzählungsweise der Genesis so gut wie mit dem uns bekannten Thatbestande der Entstehung von Völkern streiten. Keiner aber von allen gegen die Geschichtlichkeit des Kerns der Urgeschichte vorgebrachten Gründen verbietet, die Erzväter als Stammhäupter zu fassen, die an der Spitze eines schon vorher vorhandenen und ihnen untergebenen Nomadenstammes stehend als seine Führer demselben für die Zukunft den Namen gegeben haben. So ist die Familiengeschichte der Genesis freilich nur die Form, in welcher der volkstümlichen Überlieferung der späteren Geschlechter die Vorgänge einer alten Vorzeit sich erhalten haben. Aber in ihr lebt ein, wenn auch nicht in allen Zügen, so doch in einer Reihe von wesentlichen Hauptpunkten als geschichtlich festzuhaltender Inhalt.

Grofsen Wert hat einst Ewald [3] darauf gelegt, dafs die Erzväter der Tradition durchgehends als unstät wandernde Herdenbesitzer dastehen, denen die Wohlthat eines geordneten sefshaften Daseins noch verschlossen ist, während die um sie wohnenden Kenaʿanäer sie längst sich erworben haben. Ewald findet in diesem Bewufstsein, vom nomadischen Wanderleben ausgegangen zu sein, welches die spätern Hebräer

1) Bernstein a. a. O., S. 10f. 38. Stade, ZAW. I, S. 347ff.
2) Wellhausen, Proleg.², S. 340.
3) Gesch. Isr.³ I, S. 433.

noch bewahrt haben, eine Erinnerung an den Sachverhalt der vorägyptischen Urzeit. Nun wird man zwar zugeben müssen, dafs von der Kraft dieses Argumentes etwas verloren geht durch die Möglichkeit, dafs dieses später noch lebendige Bewufstsein sich ursprünglich nur auf die nachägyptische nomadische Lebensweise der Hebräer bezogen hätte und von ihr erst auf die vorägyptische übertragen worden wäre. Um so weniger aber wird man sich der Beweiskraft eines andern, ebenfalls von Ewald schon hervorgehobenen Umstandes entziehen können. Er erinnert daran [1], dafs die übereinstimmende Relation aller Berichte Abraham und die übrigen Erzväter, deren göttliche Bestimmung es doch ist, das Land Kenaʿan in vorläufigen Besitz zu nehmen, nie schon das Land in seiner Gesamtheit besitzen läfst. Sie beschränken sich auf kleine und meist minder wichtige Bestandteile desselben. Abraham besiedelt den Süden, die Gegend von Mamre - Hebron und Beershebaʿ - Gerar abwechselnd beweidend, Isaaq hauptsächlich nur die letztere Gegend, Jaqob das Land um Sikem. Hätten die Erzväter nie wirklich in Kenaʿan geweilt [2], und wäre somit ihr dortiger Aufenthalt wie überhaupt ihre Person durchaus Produkt der Sage: es liefse sich mit Bestimmtheit erwarten, dafs die spätere Sage den Anspruch der Hebräer auf das ganze Land nachhaltiger und kräftiger zu begründen gewufst hätte, als es mit dieser nur teilweisen Besitzergreifung durch die Väter der Fall gewesen wäre. Auch enthält es durchaus keine so grofse Schwierigkeit, wie Stade [3] annimmt, vorauszusetzen, die Kenaʿaniter hätten nachträglich die von Abraham, Isaaq und Jaqob gegründeten Heiligtümer ihrerseits adoptiert. Warum soll, was die Israeliten später zweifellos mit den kenaʿanitischen Heiligtümern thun und was hier nicht für unmöglich gilt [4], für die Kenaʿaniter so total unerhört sein?

Wenn ferner sogar die Hypothese aufgestellt worden ist, die Erzväter des israelitischen Volkes, Abraham, Isaaq und Jaqob bedeuten in letzter Instanz nichts anderes als ursprüngliche Stammesgottheiten [5], so hat man sich fast ausschliefslich begnügt, die Vermutung auszusprechen, ohne irgend begründete Anzeichen für sie geltend zu machen. In der That fehlt es denn auch an genügenden Spuren hierfür in

---

1) I³, S. 437 f.

2) Nöldeke, Unters., S. 156 ff. Stade, Gesch. Isr. I, S. 110.

3) Gesch. I, S. 127.

4) Vgl. Stade, Gesch. I, S. 128.

5) Nöldeke, Unters., S. 157; Dozy a. a. O. S. 21 ff. (ebenso Goldziher und Popper); für Abraham: Meyer, Gesch. d. Alt. I, S. 374.

unserer Überlieferung [1], wohl aber erscheint es geradezu widerspruchsvoll [2], anzunehmen, daſs dann die ja schon in J auftretende Genealogie Abrahams hätte entstehen können, in welcher sichtlich die Stammväter Israels in die Reihe der als Personen bzw. Völker gedachten Urväter des Volkes eingegliedert werden.

§ 16.

Abraham.

Gehen wir von hier aus an die Prüfung des Einzelnen, so wird sich zeigen, wie wir besonders mit dem Anfangs- und Endpunkte der Patriarchengeschichte, dem über Abraham und Josef Berichteten, uns vielfach auf historischem Boden befinden. Von den beiden wichtigsten Marksteinen der frühesten Geschichte, der Einwanderung in Kenaʿan und der Übersiedelung nach Ägypten, hat die spätere Zeit die treueste Erinnerung bewahrt.

Es ist ein feststehender Zug der israelitischen Überlieferung, daſs die Ursprünge des hebräischen Volkstums nicht in Kenaʿan selbst liegen, sondern jenseit des Eufrat. Abraham hat sich von seinem dort heimischen Vaterhause getrennt und ist mit einem Teile seines väterlichen Stammes nach Westen gezogen. Er hat sich als Nomadenfürst in Kenaʿan niedergelassen und hat unter besonderer göttlicher Führung dies Land als sein und seines Stammes Eigentum ansehen gelernt.

Daſs die Herkunft der Hebräer in der That dieser Traditon entsprechend auf das Land der beiden Ströme weist, bedarf eines Beweises nicht. Die feststehende Tradition der Hebräer in E, J, P, Deut. 26, 5. Jes. 41, 9; die natürliche Verwandtschaft des israelitischen und aramäischen Volksstammes, wie die Ähnlichkeit des beiderseitigen Sprachidioms sprechen zu deutlich dafür. Daher ist diese Thatsache denn auch einstimmig von der Forschung anerkannt, und es kann sich nur um die unten noch zu berührende Frage handeln, ob mit Ḥaran zugleich

---

1) Im Gegenteil ist Jaqob wohl alter Stammname. Nur bei Esau könnte man mit einigem Grund an den spätern Namen ʿObed-Edom erinnern. Die Gleichung Abraham = Dusares hingegen (s. neben Lagarde und Mordtmann jetzt wieder Ed. Meyer in ZAW. VI, S. 16) bietet doch zu wenig greifbare Anhaltspunkte als daſs sie für zutreffend gehalten werden könnte.

2) Vgl. Dillm., Gen.[5], S. 215f.

auch die wirkliche Heimat oder nur ein vorübergehender Aufenthalt der Hebräer bezeichnet sei.

Die israelitische Tradition erwähnt nun aber nicht allein die Thatsache der Einwanderung des Stammes von Osten her, sondern sie knüpft dieselbe aufs bestimmteste an die Person Abrahams. Wie steht es mit der Geschichtlichkeit des von ihm überlieferten Bildes?

Das Nächste könnte scheinen, sich auf die Erwähnung Abrahams in den profetischen [1] Schriften des Alten Testaments zum Erweis seiner Geschichtlichkeit zu berufen. Doch würde die Berufung auf sie schwerlich viel Ertrag verheifsen. Denn die älteren jener Stellen sind bestritten [2]; alle zusammen aber führen uns in die Zeit nach dem Auftreten unserer ältesten Kunde von Abraham in der Genesis. Sie zeigen daher nur so viel, dafs in der Zeit jener profetischen Schriften, besonders im Exil, die Gestalt Abrahams einen festen Bestandteil des Volksbewufstseins bildet, auf den die Profeten gerne zurückgreifen. Dafs Abraham nicht auch schon, wie Isaaq und Jaqob, von Amos [3] oder seinen nächsten Nachfolgern [4] erwähnt wird, kann nicht zu dem Schlusse führen, Abraham sei überhaupt die jüngste Patriarchengestalt [5]. Denn in E und J, von denen jedenfalls einer den älteren Profeten vorangeht, steht die Gestalt Abrahams schon fest neben Isaaq und Jaqob und dafs man im Exil gerade seiner sich besonders erinnert, erklärt sich anderweitig leicht [6].

Hingegen wird man in dem Satze, dafs der Name Abram, weil er einen Sinn gewährt (= hoher Vater), nicht für geschichtlich, sondern für symbolisch [7], also im Interesse einer Idee erdichtet, zu erachten sei, eine gewisse Willkür nicht verkennen. Ist vollends, was durchaus annehmbar erscheint, Abram nichts anderes als Abîrâm, so ist das geschichtliche Vorkommen des Namens nicht nur für Israel, sondern auch für Assyrien [8] unmittelbar erwiesen. Dies unter der Voraussetzung der Ursprünglichkeit des Namens Abram. Will man dagegen, wozu Stade geneigt ist [9], die Form Abraham für die ältere

---

1) Mi. 7, 20. Jes. 29, 22f.; 41, 8f.; 52, 2; 63, 16. Jer. 33, 26. Ez. 33, 24 (Ps. 105, 6).

2) S. über Mi. 7, 20 und Jes. 29, 23. Wellh., Proleg.², S. 338.

3) Am. 7, 9. 16 (Isaaq).

4) Hos. 12, 3f. Jes. 2, 3; 9, 8; 10, 20. Mi. 1, 5.

5) So Wellh., Proleg.², S. 338.

6) Vgl. Rösch in StKr. 1885, S. 349.

7) Nöldeke a. a. O., S. 157. Dozy a. a. O., S. 21ff.

8) Schrader, KAT.², S. 200.

9) ZAW. I, S. 348f.

halten, so besitzt man in ihr von selbst die erwünschte Unerklärlichkeit.

Endlich muſs, will man nicht die Sendung Moses und die profetische Auffassung über ihn total preisgeben, wofür auch Wellhausen [1] und Smend [2] sich nicht erklären, die Zeit der Patriarchen, besonders Abrahams, als die notwendige Voraussetzung der mosaischen Zeit gelten. Die religiöse Stellung Moses steht ohne Halt und unverstanden vor uns, wenn nicht der Tradition Glauben geschenkt wird, nach welcher Mose auf den Gott der Väter zurückgegriffen hat. Mose konnte schwerlich bei seinem Volke mit einem fremden, bisher unbekannten Gotte durchdringen. Wohl aber konnte er auf Erfolg hoffen, wenn der in einzelnen Kreisen des Volkes noch verehrte und in der Erinnerung des Volkes noch lebende Gott Abrahams ihm sich neu geoffenbart hatte. Und welches Interesse konnte die israelitische Sagenbildung leiten, nicht allen Ruhm der Gründung des heimischen Staats- und Religionswesens auf den gröſsten Mann der nationalen Geschichte, Mose, zu konzentrieren und mit dem herrlichen Triumph über die ägyptische Knechtung, der Offenbarung Jahves an Mose am Sinai und der glorreichen Eroberung Kenaʿans die Geschichte des Volkes beginnen zu lassen? Ein in der Zeit Moses dem Volke von Jahve angewiesenes und geschenktes Land war ja um kein Haar breit unrechtmäſsiger erworben, als ein schon den Vätern übergebenes und verheiſsenes. In beiden Fällen gehörte es ohne äuſseren Rechtstitel dem Volke von Gottes und darum von Rechts wegen. Greift die israelitische Tradition in Geschichte und Profetie dennoch über Mose zurück und findet sie, daſs nicht nur der Besitz des Landes, sondern auch die höhere Gottesverehrung des Volkes schon in den Erzvätern ihre ersten Wurzeln haben, so kann sie darauf nur geraten, wenn ihr eine Erinnerung dieses Sachverhaltes als des wahren Hergangs zugrunde liegt.

Man darf also wohl annehmen, daſs Abrahams Person auf einem historischen Hintergrunde ruht. Besonders die Nachricht über eine höhere ihm schon zugekommene Gotteserkenntnis scheint sich nicht wohl als bloſse Erfindung verstehen zu lassen. Es ist beachtenswert, daſs schon die älteste Quelle Abrahams religiöse Stellung als Anlaſs seiner Trennung von den Stammesgenossen nennt [3] und daſs überhaupt seine religiöse Bedeutung vielfältig ins Licht gerückt wird [4].

---

1) Abriſs der Gesch. Isr. und Judas, S. 1 ff.
2) ZAW. II, S. 119.
3) Jos. 24, 2f. (E). Vgl. H. Schultz, ATl. Theol.², S. 103f. 112.
4) Vgl. Gen. 15, 6; Kap. 22; Gen. 12, 2f.; 18, 18; 22, 18; 26, 4.

Eine bedeutsame Stütze erhält diese Auffassung über Abraham von einem Bestandteil unserer Quellen, welcher durch seine Berührung mit aufserisraelitischen Nachrichten aus alter Zeit sich in bemerkenswerter Weise über unsere sonstigen Kunden von Abraham erhebt: Gen. 14 [1].

Doch hat man gegen diese Erzählung vielfache Bedenken geäufsert. Schon ihre allgemein anerkannte litterarische Eigentümlichkeit, wie sie sprachlich und sachlich zutage tritt, gab Veranlassung, sie erst sehr spät in den jetzigen Verband der Quellen aufgenommen und wohl auch erst spät abgefafst [2] sein zu lassen. Besonders aber erregte ihr Inhalt Bedenken. Den Zweck der ganzen Erzählung glaubte man durchsichtig darin erkannt zu haben, dafs Abraham, der bisher nur das Bild des „Muslim und Profeten" darstelle, auch als Kriegsheld verherrlicht werden sollte. In den Namen der aufrührerischen kenaʿanitischen Könige fand man Symbole des Aufruhrs, in den von Osten einfallenden Fürsten teils frei für diesen Zweck erfundene, teils aus unklar gewordenen Überlieferungsresten zusammengestellte Namen. Der Feldzugsplan der fremden Könige wurde für sinnlos, die von Abraham aufgebotene Streitmacht für ungenügend zu einer „Völkerschlacht", die Verbündeten Abrahams für heroes eponymi der Hebrongegend ausgegeben. — Dasselbe Schicksal ward dem mit Abraham zusammentreffenden Priesterkönig von Shalem, Malkiṣedeq zuteil. Sein Name wird als symbolisch und darum ungeschichtlich, seine Stadt als späterer Reflex Jerusalems, seine Doppelwürde als tendenziös ersonnen, seine Gottesverehrung als historisch unmöglich dargestellt [3].

Indessen reichen diese Gründe nicht zu, die Geschichtlichkeit jenes Ereignisses zu erschüttern.

Dafs das Stück Gen. 14 seiner litterarischen Beschaffenheit nach in keine der vorhandenen gröfseren Quellschriften unmittelbar pafst, ist einleuchtend und anerkannt, wenngleich es nach Art und Inhalt E am nächsten steht. Wenn nun aus einer Reihe von Glossen und späteren Notizen deutlich genug eine Überarbeitung durch R hervorgeht, welcher

1) Vgl. darüber aufseiten der Assyriologen besonders Schrader, KAT.[2], S. 135 ff.; Frd. Delitzsch, Parad., S. 224; F. Hommel, Allg. Zeitg. 1880, Nr. 112; dess. Gesch. Assyr. und Babyl. (1885), S. 9. 150. 158; Tiele, Bab.-assyr. Gesch., S. 123 f. Aufserdem bes. Ewald, Gesch. Isr.[3] I, S. 432; Dillmann zu Gen. 14; Rösch, StKr. 1885, S. 321 ff.; an letzterem Ort weitere Litteratur.

2) Meyer, Gesch. d. Altert., S. 165 f., mit einiger Reserve Wellhausen, JDTh. XXI, S. 414 f.; Justi, Gesch. d. Altert., S. 155.

3) Vgl. besonders Nöldeke, Unters. z. Kritik d. AT., S. 156 ff., auch Hitzig, Gesch. Isr., S. 25. 44 f. und schon Bohlen.

Überarbeitung wohl auch die Beziehung auf Jerusalem und die Entrichtung des Zehnten dorthin entstammt, so ist damit doch keineswegs die Annahme späterer Abfassung des Stückes selbst geraten. Denn es zeigt anderseits unverkennbare Spuren hohen Alters. Es übermittelt uns Namen, die anderweitig nirgends mehr erhalten sind als in den assyrischen Denkmalen und dort auf hohes Alter hinweisen. Es weifs von Verhältnissen in Kena'an, wie sie sonst hinsichtlich dieses Landes in den alten Erinnerungen der Einheimischen [1] wie der Ausländer [2] leben. Es kennt noch die älteste Gottesbezeichnung, wie sie in assyrischen und phönikischen Denkmalen und innerhalb des Alten Testaments selbst in dem ebenfalls unzweifelhaft auf alter Überlieferung ruhenden Stück über Bil'am vorkommt. Läfst es sich dabei in keine der vorhandenen Quellen unmittelbar einreihen, so ist auch dafür eine befriedigende Erklärung zu finden. Die schriftstellerische Eigentümlichkeit des Stückes erklärt sich thatsächlich nicht mit sehr später, sondern nur mit ausländischer Abfassung. Dafs ein solches von auswärts stammendes, das Gepräge des Fremdartigen an sich tragendes Stück von R noch mehr als ein anderes überarbeitet wurde, ist an sich natürlich. Die aufserisraelitische Abfassung hat schon Ewald [3] mit vollem Rechte aus der Bezeichnung Abrahams als Hebräer geschlossen. Nimmt man das altertümliche Gepräge der Erzählung hinzu, so ist die Vermutung ansprechend, dafs es sich hier um ein uraltes, kena'anäisch-phönikisches [4] Schriftstück handle, vielleicht entstanden im Kreise einer vorisraelitischen Priesterschaft Kena'ans, in den Tischreden beim Opferschmaufs in Umlauf gesetzt und so in die Kreise der israelitischen Priesterschaft übergegangen [5].

Ist dies der Ursprung unserer Erzählung, so ist damit die Vermutung einer tendenziösen Erdichtung zur Verherrlichung Abrahams als Kriegshelden wesentlich erschüttert. Sie kann ja vernünftigerweise ihren Halt nur in der Annahme durchaus später Abfassung haben. Noch mehr ist dies der Fall, wenn sich auch abgesehen von dem Alter der Nachrichten ihr geschichtlicher Charakter aus anderweitigen Rücksichten selbständig wahrscheinlich machen läfst.

Es gelingt dies zunächst für einen Teil der 'elamitischen Namen,

1) Riehm in StKr. 1885, S. 329.

2) Vgl. die grofse Reihe von kleinen kena'anitischen Stadtkönigtümern in dem Verzeichnis der Erfolge Tutmes III bei Brugsch, Gesch. Ägypt., S. 331 ff.

3) Gesch. Isr.³ I, S. 79 f.

4) Dillm., Gen.⁵, S. 232.

5) Rösch, StKr. 1885, S. 355 f. nach Stade, ZAW. I, S. 349.

den zweiten und dritten: Ariok von Ellasar und Kedorlaʿomer von ʿÊlam. Die Meinung, daſs es sich hier um erdichtete Namen und Personen handle, verliert ihre Kraft gegenüber der Thatsache, daſs die Assyriologie mit fast vollständiger Übereinstimmung [1] den ersteren Namen und seinen Träger in einem König Eri(m)-Aku [2] von Larsa(m) [3] positiv nachzuweisen imstande ist, während sie den andern aus der Analogie von Kudur-Mabug, dem Namen von Eri-Akus Vater, einer-, und aus dem ebenfalls nachgewiesenen Götternamen Lagamar anderseits durchaus wahrscheinlich zu machen vermag. Wir wissen nämlich aus einer Inschrift des Asurbanipal, daſs in alter Zeit ein ebenfalls mit dem Vornamen Kudur ausgestatteter König Kudur-Nanḥundi von ʿÊlam die Oberherrschaft der ʿElamiten über Babylon ausübte (vielleicht begründete? ca. 2280) [4]. Demnach stimmt auch die an sich auffallende Bezeichnung der Fremden als ʿElamiten durchaus zu den Denkmalen, während sie umgekehrt aus später Erfindung kaum zu erklären wäre. Ist nun nach weiteren Anzeichen [5] auch Kudur-Mabug sicher der ʿelamitischen Dynastie angehörig, so darf es, wenngleich uns der Name Kudur-Lagamar selbst bis jetzt noch fehlt, als feststehend angenommen werden, daſs auch sein Träger jener ʿElamitendynastie angehörte [6]. Es erhält dies noch eine Bestätigung, seitdem man weiſs, daſs auch Lagamar ein spezifisch ʿelamitisch-susisches Götzenbild bedeutet. Vielleicht darf aus dem Umstande, daſs wir in Gen. 14 Kudur-Lagamar als Zeitgenossen des Eriaku, des Sohnes von Kudur-Mabug kennen lernen, jener als älterer Bruder von Eriaku erschlossen werden.

Als weiteres Moment von Bedeutung kommt hinzu, daſs auch von dem in Gen. 14 erzählten Feldzuge selbst sich wenigstens Spuren in der Überlieferung der Denkmale finden. Der oben genannte ʿelamitische König nennt sich nämlich Herr von Martu = Westland, woraus ein Eroberungszug der ʿElamiten gegen Syrien und Palästina hervorgeht [7]. Er erscheint ferner als der König von Sumir Akkad und Ur, also der

1) Nur Tiele hat, so viel ich sehe, jüngst Zweifel geäuſsert: s. a. a. O., S. 124.

2) Schrader: Iri-Aku: Tiele: Erim-Agû.

3) Schrader: Larsav.

4) Frd. Delitzsch, Calwer Bibellexikon, S. 170. Meyer, Gesch d. Altert. S. 164. Tiele, Bab.-ass. Gesch., S. 118.

5) Schrader, KAT.², S. 135. 137.

6) So auch Meyer, § 136.

7) Dies wird von Tiele a. a. O., S. 124 bestritten. Doch ist auch seine Annahme Vermutung: vgl. anderseits schon die Feldzüge Sargons I. nach Syrien, Tiele, S. 114 (113).

Oberkönig, zu welchem Eri-Aku, so lange der Vater lebte, im Verhältnis des Vasallenkönigs stand [1]. Darf man unter Kudur-Lagamar einen Kuduriden derselben Dynastie, etwa sogar den älteren Bruder Eri-Akus annehmen, so würde sich auch die beherrschende Stellung des biblischen Kedorlaʿomer den übrigen Königen gegenüber erklären [2]. F. Hommel glaubt als die Zeit des Feldzugs rund 2150 v. Chr. berechnen zu können [3].

Bei diesem Stande der Dinge scheint mir die Annahme, daſs wir in Gen. 14 eine historische Erinnerung aus alter Zeit vor uns haben, immer noch die gröſste Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Jedenfalls giebt sie eine leichter zu vollziehende Vorstellung von der Entstehung des Stückes an die Hand, als die andere Annahme, bei welcher in höchst gezwungener, thatsächlich fast unmöglicher Weise auf die gelehrten Kenntnisse eines in der Verbannung lebenden Juden gerechnet werden muſs [4].

Läſst sich auch über die jeder Deutung spottenden Namen der abgefallenen Könige nichts Näheres aussagen, als daſs sie vielleicht unverständlich hebraisierte Fremdnamen darstellen, so hat jedenfalls die von den Rabbinen vorgeschlagene, von Hitzig und Nöldeke teilweise acceptierte Erklärung derselben im Sinne von Bösewicht, Schurke u. s. w. mehr den Wert eines launigen Einfalls als einer wissenschaftlichen Etymologie. Ist anderseits der in Frage kommende Feldzug der ʿElamiten Thatsache, so ist bei der ungenügenden Kunde, welche wir über die Ausdehnung ihrer Herrschaft im „Westland" und die zeitgenössischen Vorgänge besitzen, auch kein Anlaſs, von einem zweckwidrigen Feldzugsplane [5] zu reden. Daſs ferner von einer Besiegung der Feinde in offener Feld- oder gar Völkerschlacht nicht die Rede ist, ergiebt sich deutlich genug aus dem Texte. Es handelt sich lediglich um einen Überfall der feindlichen Nachhut, welcher ein Teil der gemachten Beute wieder abgenommen wird. Hierzu aber sind Abrahams 318 auserlesene Knechte im Verein mit der Streitmacht seiner Verbündeten genügend. Der eine dieser verbündeten Stämme, Mamre, ist aller

1) Schrader, KAT.[2], S. 135.

2) Gen. 14, 4 f.

3) Die semit. Völk. und Spr. I, S. 342; wogegen er freilich früher, Münch. Allg. Z. 1880, Nr. 112 bis nahe an das Jahr 1700 herabgegangen war: ebenso Abriſs der bab.-ass. Gesch., S. 3.

4) So Meyer, S. 166

5) Vgl. darüber Dillmann, Gen.[5], S. 232.

Wahrscheinlichkeit nach in der bekannten Liste der von Tutmes III. besiegten palästinensischen Völkerschaften bezeugt [1]. Es ist für den historischen Charakter unserer Überlieferung bezeichnend, dafs der Name dieses alten südkananäischen Gaus im Alten Testament nur innerhalb der Genesis vorkommt. Mamre scheint demnach später auch als Ort nicht mehr existiert zu haben. Sagenhafte Übertragung späterer Verhältnisse auf die Urzeit scheint dadurch ausgeschlossen.

Auch für die rätselvolle Gestalt Malkiṣedeqs läfst sich, wenngleich der sie behandelnde Teil von Gen. 14 besonders stark von R überarbeitet ist, die Geschichtlichkeit mit überwiegenden Gründen wahrscheinlich machen. Dafs der Name frei erfunden sei, ist unrichtig. Malki-Ṣedeq ist ohne Zweifel ein altkenaʿanäischer bzw. phönikischer Name derselben Bildung und desselben Sinnes wie Adoni-Ṣedeq [2]. Man kann zweifeln, ob dabei Moloch bzw. Adon oder Ṣedeq der eigentliche Göttername sein soll. Beide Auffassungen haben ihre Vertreter gefunden [3]. Jedenfalls giebt jene Analogie entfernt keinen Anlafs, den Namen für ungeschichtlich zu erklären. Ebenso wenig kann die Doppelwürde eines Priesterkönigs, wie sie in Gen. 14 Malkiṣedeq beigelegt ist, in diesem Sinne verwertet werden. Denn nicht nur kennen wir in Moses Schwäher Reʿuel-Jitro einen derartigen Priesterfürsten ältester [4] Zeit, sondern auch die ägyptische Geschichte weist eine ganze Periode (XXI. Dynastie) von Priesterkönigen auf [5]. Noch weit weniger geht es an, den Zweifel an Malkiṣedeqs Geschichtlichkeit auf die Notiz über seine Verehrung des höchsten Gottes (El ʿeljôn) zu gründen. El ʿeljôn scheint ein uralt semitischer Gottesname, der daher durchaus nichts Künstliches oder für die Zeit Abrahams Unmögliches an sich hat. Ist doch El = Il der Babyloniern, Assyrern, Phöniken und Sabäern gemeinsame älteste Gottesname [6]; einen höchsten Gott aber kennen sowohl Babylonier als Phöniken, letztere sogar dem Namen, erstere jedenfalls der Sache nach [7]. Dafs es derselbe Gott ist, den Abraham verehrt, ist nicht gesagt. Aber er stand dem

1) Marmaama bei Brugsch, Gesch. Ägyp., S. 333, Nr. 85. Weniger zuversichtlich Wiedemann, Ägyp. Gesch., S. 349.

2) Jos. 10, 1. S. unten § 29.

3) Vgl. für die eine E. Nestle, Isr. Eigennamen, S. 175 ff., für die andere W. v. Baudissin, Stud. z. sem. Religionsgesch. I, S. 15.

4) S. Rösch a. a. O., S. 338.

5) Justi, Gesch. d. Altert., S. 219.

6) Nöldeke in Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. d. W. 1880, S. 760 ff.; Meyer, Gesch. der Alt. I, § 173 ff.: vgl. ZAW. VI, S. 5.

7) S. die Beweise bei Rösch a. a. O., S. 342; vgl. auch Num. 24, 16.

Gotte Abrahams am nächsten, konnte somit von diesem am ehesten anerkannt werden. Denn immerhin war mit dieser monolatrischen Bezeichnung „höchster Gott“ das krasseste Heidentum überwunden.

§ 17.

Die Herkunft Abrahams und der Hebräer [1].

Die Vergleichung der Quellen hat uns gezeigt, wie hinsichtlich der Herkunft Abrahams und seines Stammes aus dem aramäischen Nordosten (Ḥaran-Carrhae) vollkommene Übereinstimmung derselben herrscht. Dagegen hat der Befund der Quellen weiterhin ausgewiesen, dafs zwar E und der Hauptstrom der jahvistischen Quelle eine weiter zurückliegende Heimat Abrahams nicht nennen, wohl aber J^1 und besonders [2] P eine genauere Erinnerung bewahrt haben. Nach ihr gilt Ḥaran nur als Station Abrahams auf dem Wege von seiner eigentlichen Heimat nach Kenaʿan. Die eigentliche Heimat heifst hier Ûr Kasdîm. Es fragt sich, ob und auf welche Weise diese Daten sich mit einander vereinigen.

Die Assyriologie glaubt seit längerer Zeit das biblische Ur Kasdîm in der altbabylonischen Kulturstätte Uru am unteren Eufrat wiedergefunden zu haben [3]. Die Stadt Uru entspricht dem heutigen Ruinenhügel bei Mughair [4]. So wenig es nun nach dem von den Assyriologen ermittelten Thatbestande angeht, die Existenz eines Ortes und Reiches Ur im Lande der späteren Kaldäer einfach in Zweifel zu ziehen, so ist doch damit über die Identität dieses Ur mit dem biblischen Ur Abrahams noch nichts ausgesagt [5]. Die Identität beider Ur liefse sich nur dann als gesichert behaupten, wenn nach dem Sinne der biblischen Aussagen auch für diese an eine südbabylonische

1) S. näher m. Abhandl.: Die Herkunft der Hebräer nach dem AT. in ThStW. VII (1886), S. 187–220.

2) Die Worte מאור כשׂדים Gen. 11, 31 b können keinesfalls P abgesprochen werden; vgl. Budde, Urgesch., S. 427 und ThStW. VII, S. 190 f. 220.

3) Schrader, KAT.², S. 129 ff.: KGF., S. 94 ff. und bei Riehm, HWB. Art. Ur Kasdim: Delitzsch, Parad., S. 200. 226 f.; Hommel, Gesch. Ass. und Bab., S. 115 (Karte).

4) Über die Lage von Mughair s. die Karte bei Schrader, KAT., auch diejenige bei Hommel, Gesch. Assyr., S. 115.

5) Vgl. aufser Halévy jetzt auch Tiele, Bab.-ass. Gesch., S. 85.

Gegend als Ausgangsort Abrahams gedacht werden könnte. Dies ist aber nicht der Fall.

Dafs P Ur Kasdîm nicht an der Stelle des südbabylonischen Ur sucht, erhellt uns aus folgenden Gründen:

1. Es ist zweifellose Voraussetzung der Genealogie von P in Gen. 11, 10ff., dafs die Semiten der Linie Arpakshad sich mehr und mehr vom armenischen Norden her nach Mesopotamien fortbewegen und schliefslich in geradlinigem Fortgang in Ḥaran als vorläufigem Aufenthalt anlangen.

2. Der Name Kasdim ist zwar vorwiegend Bezeichnung der südbabylonischen Bevölkerung. Doch ist es ausgemacht, dafs auch in Armenien im oberen Tigrisland ein Stamm der Kaldäer [1] wohnte, worauf vielleicht auch die zweite Hälfte des Namens Arpakshad hinweist [2]. Auch ist, wenn schon Xenophon armenische Chaldäer nennt, Strabo aber diese mit den Chalybern gleichsetzt, damit nicht gegeben, dafs die Verwechselung beider schon von Xenophon [3] und nicht erst von Strabo vollzogen sei. Die Nachricht Xenophons verliert durch den Irrtum Strabos ihre Geltung nicht.

3. P läfst (in Übereinstimmung mit Gen. 11, 10ff. s. Nr. 1) die Arche auf den Bergen von Ararat [4], also jedenfalls im Norden oder Nordwesten von Assur sich festsetzen; er hat demnach die weitere Geschichte und Ausbreitung der Menschheit von dort ausgehen lassen. Es ist daher fast undenkbar, wie er von hier aus die Semiten sollte plötzlich an der Eufratmündung auftreten und von dort ausgehen lassen — nur um sie genau an dem Orte, wo sie etwa mit Serug vorher gestanden waren, noch einmal ankommen zu lassen.

Dieselben Erwägungen treffen nun aber, nur in verstärktem Mafse für J zu. Auch hier sind wir, wenigstens in der Schicht J², dem Namen Ur Kasdim begegnet [5]. Budde ist nun, da ein Ort der Landung für die Arche in J nicht genannt ist, der Meinung, diese Quelle werde, ähnlich der babylonischen Überlieferung vom Berge Nizir, einen Berg

---

1) Dillm., Gen [5], S. 194; Justi, Gesch. des Altert., die Karte bei S. 119; auch Stade, Gesch. Isr., S. 126 setzt wenigstens die Möglichkeit.

2) So Ewald, Gesenius, Dillmann. Über die Beziehung zum Namen כֶּשֶׂד s. ThStW. VII, S. 216ff.

3) So Schrader bei Riehm, HWB., S. 1702.

4) Vgl. gegen Reufs: Budde, Urgesch., S. 269ff.

5) Damit widerlegt sich der von Wellhausen, Proleg. [2], S. 330 nach Lagarde geäufserte Verdacht späterer Interpolation des Namens. Vgl. Schrader bei Riehm, HWB., S. 1702.

im Süden des Zweistromlandes im Sinne gehabt haben [1]. Von hier aus seien die Nachkommen Noas vollends in das nicht allzu ferne südbabylonische Ur vorgedrungen und Teraḥ mit Abraham von da aus nach Ḥaran gewandert. Ich zweifle, ob diese Vermutung imstande ist, die Schwierigkeit zu lösen. An Wahrscheinlichkeit verliert sie schon dadurch, dafs wir ja auch eine einheimische assyrisch-babylonische Tradition kennen, welche den Landungsberg bedeutend nördlicher (im gordyanischen Gebirge) setzt [2]. Damit steht die südbabylonische Lage des Landungsberges nicht mehr als die einzige Möglichkeit da und die Behauptung, die Berge von Ararat ruhen überhaupt nicht auf Tradition, sondern seien lediglich gelehrter Zusatz [3], wird hinfällig.

Vollends wertlos aber ist die Annahme eines südlichen Landungsberges dadurch gemacht, dafs auch durch sie das südbabylonische Ur für J nicht leichter verständlich wird. Es ist einmal Thatsache, dafs auch J (J^1 und J^2) so gut wie P den Aufenthalt der vorabrahamischen Semiten im Norden kennt. Nun stelle man sich vor, welche wunderliche Zickzacklinie J^2 zugemutet wird, wenn er die Semiten vom südlichen Landungsberg nach dem nördlichen Mesopotamien (Peleg, Serug), von hier nach Ur-Mughair und von da nach Ḥaran sollte ziehen lassen. Budde selbst erkennt diese Schwierigkeit schon für P bei dessen Weg: Ararat Ur-Mughair Ḥaran an [4], — wie viel mehr mufs er für dieselbe bei J zugänglich sein.

Es erhellt somit: für den Zusammenhang und das Verständnis der Quellen P and J ist die Gleichung Ur = Uru-Mughair wertlos. Es läfst sich schlechterdings nicht vorstellen, wie diese beiden Quellen die Herkunft Abrahams aus Südbabylonien mit ihren sonstigen Angaben hätten vereinigen können. Wohl aber weisen unsere sämtlichen Quellen, wie wir oben sahen, (mit oder ohne Nennung von Ḥaran) auf den mesopotamischen Norden, das Land Aram hin, wie denn auch das südbabylonische Ur weder zu Jes. 41, 9 noch zu Deut. 26, 5 stimmt. Es läfst sich daher mit Sicherheit annehmen, dafs die Herkunft der Hebräer aus dem babylonischen Süden in der biblischen Tradition keine Stütze findet. Ihre Heimat darf vielmehr nach dem einstimmigen Zeugnis der Quellen in Aram, dem mesopotamischen Norden gesucht werden, wohin sie vielleicht aus den noch weiter nördlich liegenden Gebirgsgegenden eingewandert sein mögen.

---

1) Budde, Urgesch., S. 438.
2) Berossus, vgl. Budde, S. 435.
3) Budde, S. 450.
4) Urgesch., S. 438.

§ 18.

Die Einwanderung der Hebräer in Ägypten.

Dafs die Nachkommen Abrahams nach einem Aufenthalt von unbestimmter Dauer in Kenaʿan nach Ägypten übergesiedelt sind, ist eine in unsern hexateuchischen Quellen übereinstimmend niedergelegte Angabe. Die Kritik hat sich auch dieses Datums bemächtigt, und erst neuerdings wieder ist die Ansicht aufgestellt worden: es sei überhaupt unwahrscheinlich, jedenfalls im höchsten Grade unsicher, dafs die Väter Israels sich je in Ägypten sollten angesiedelt haben [1].

Vor allem stützt man sich dabei auf den angenommenen totalen Mangel einheimischer ägyptischer Nachrichten über die Anwesenheit der Hebräer. Ob es sich damit in der That so verhalte, wie man jetzt anzunehmen geneigt ist, werden wir weiterhin bei der Geschichte Josefs und Moses zu untersuchen haben. Eine wesentliche Erleichterung erführe allerdings unsere Aufgabe, wenn es zulässig wäre, die in ägyptischen Urkunden sich findende Bezeichnung ʿApuriu für identisch mit ʿIbrîm anzusehen, somit auf die Israeliten anzuwenden [2]. Die Frage nach der letzteren Aufenthalt in Ägypten wäre damit entschieden. Diese Möglichkeit scheint um so verlockender, als wir zwei Leidener hieratische Papyrus besitzen, nach welchen diese ʿApuriu nicht nur ein den Ägyptern dienstbares Volk darstellen, sondern geradezu zu schweren Fronarbeiten herangezogen werden, in ganz ähnlicher Weise, wie uns dies das Buch Exodus von den Israeliten berichtet [3]. Allein sprachliche und sachliche Gründe machen das Recht der Gleichsetzung der ʿApuriu mit den Hebräern so zweifelhaft [4], dafs man jedenfalls für eine geschichtliche Fixierung des Aufenthalts der letzteren in Ägypten sich schwerlich auf sie wird stützen können [5].

Jedoch auch abgesehen von dem Namen ʿApuriu steht die Thatsache fest, dafs seit alter Zeit und so ohne Zweifel auch in jenen Tagen, welche der Einwanderung der Hebräer unter Josef entsprechen würden, vielfache semitische Wanderzüge von der Sinaihalbinsel aus nach Ägypten hin erfolgten. Dafs das gesegnete

---

1) Stade, Gesch. Isr. I, S. 128 f. Meyer, Gesch. d. Altert. I, S. 348. Justi, Gesch. d. orient. V., S. 272.

2) Chabas, Mélanges égyptol. I, p. 42 sq. Rech. p. serv. etc., p. 142 sqq. Ebers, ÄgBMo., S. 316. Gosen[2], S. 505 f. Vgl. übr. Wiedemann, Äg. Gesch., S. 491.

3) Brugsch, Gesch. Ägypt., S. 541.

4) Vgl. bes. Brugsch a. a. O., S. 582 f.; ferner Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 240 f.

5) Auf die jüngsten Ausgrabungen von Naville und ihren Ertrag kommen wir unten bei der Geschichte Moses zu reden.

Ägypten seit alter Zeit die Kornkammer der umwohnenden Völker war und dafs die sehnsüchtigen Blicke der ärmlich lebenden Beduinen der nördlichen Wüstendistrikte je und je sich nach der fruchtbaren Nilebene richteten, wissen wir aus den ägyptischen Denkmalen [1]. Sicherlich ruht es auch auf alter Erinnerung, wenn die hebräische Tradition selbst von den Erzvätern schon vor Josef mehrfach erwähnt, dafs sie in den Zeiten der Hungersnot Hilfe in Ägypten suchten, obgleich wir nicht mehr imstande sind, die einzelnen Anlässe genauer nachzuweisen. Wenn nun trotzdem neben Stämmen wie die ʿAmu und Shasu nicht auch die Hebräer namentlich genannt werden, so ist bei der Häufigkeit solcher fremden Einwanderungen, hauptsächlich in der Zeit des mittleren ägyptischen Reiches, dieser Umstand keineswegs zu verwundern. Nicht einmal über die doch für Ägypten bedeutungsvollere Einwanderung der sogen. Hyksos hat sich eine sicher nachweisbare Kunde in den altägyptischen Denkmalen erhalten. Wir sind für die Bestimmung ihrer Zeit und Herkunft fast durchaus auf späte und unzureichende Nachrichten angewiesen und besitzen jedenfalls auch ihren Namen nicht auf Denkmalen. Angesichts dieser Thatsachen ist es geradezu verwunderlich, wie man das Schweigen der Denkmäler über die Hebräer als gewichtiges Argument gegen ihren Aufenthalt in Ägypten hat verwerten können. Am allerwenigsten aber kann dieser Beweisgrund Gültigkeit haben, wenn wir, wie hier, Gründe aufzeigen können, die es dem ägyptischen Nationalstolz verboten, von Einwanderung und Auszug der Hebräer zu reden. „Denn mit der Schilderung dieser Begebenheiten war das demütigende Bekenntnis einer Gottesheimsuchung verbunden, zu welchem sich wohl kaum ein vaterländisch gesinnter Schreiber am Pharaonenhofe verstanden haben würde“ [2]. Zugleich ist es undenkbar, wie ein Volk von so ausgebildetem, fast dünkelhaftem Nationalgefühl, wie das hebräische, eine lange dauernde schmähliche Knechtung seiner Ahnen hätte erfinden sollen [3].

Dazu giebt es wohl in der ganzen Geschichte Israels kein Ereignis, das in höherem Mafse von der Erinnerung der späteren Geschlechter dieses Volkes selbst getragen ist, als der ägyptische Aufenthalt und der Auszug aus dem Nillande [4]. Samuel, Saul, Salomo und selbst fast David treten zurück hinter dem Diensthause in Ägypten und der herrlichen Befreiung aus ihm. Es ist ersichtlich, dafs es sich

1) Ebers, ÄgBMos., S. 98f. 196. 256f.

2) Brugsch a. a. O., S. 583.

3) S. Ebers in Münch. Allg. Zeit. 1885, Nr. 110.

4) Vgl. z. B. 1 Sam. 2, 27: 6, 6. Am. 9, 7. Hos. 11, 1; 12, 14; 13, 4. Jes. 10, 24. Mi. 6, 3f.; 7, 15. Jer. 2, 6; 7, 25. Ez. 20, 6f. Jes. 43, 16f.; 51, 9ff.; 63, 11.

hier nicht um ein einfaches Gebilde der Vätersage handelt, sondern um eine fest im Volksbewufstsein, und zwar schon dem der früheren Zeiten seit Hosea und dem Samuelbuche, lebende und tief in die Erinnerung des Volkes eingegrabene Thatsache. Es würde einen hohen und mehr als normalen Grad von Geschichtslosigkeit des israelitischen Nationalcharakters bekunden, wenn schon in den Zeiten der ersten schreibenden Profeten ein lediglich mythisches Ereignis den Grundton des ganzen nationalen Lebens und den Ausgangspunkt des ganzen religiösen Gedankenkreises bilden konnte.

§ 19.

Die Persönlichkeit Josefs.

Ist damit der Aufenthalt der Kinder Israel in Ägypten gesichert, so darf erwartet werden, dafs sich auch ein geschichtlicher Kern der alten Überlieferung über Josef werde auffinden lassen. Mit vollem Rechte haben neuere Schriftsteller sich vielfach geneigt gezeigt, gerade in Josefs Geschichte ein besonderes Mafs von geschichtlichen Erinnerungen anzuerkennen [1]. Denn es kann nicht zufällig sein, sondern spiegelt sicherlich eine alte Erinnerung aus der ersten Zeit des hebräischen Volkstums wieder, wenn wir in den frühesten Kämpfen des Volkes an der Spitze Israels gerade den Stamm Josefs [2] bzw. die von ihm sich ableitenden Stämme Efraim und Manasse treffen [3]. Diese spätere Führerschaft aber verdankt Josef seiner bahnbrechenden und mafsgebenden Stellung in Ägypten.

Im Rahmen einer blofsen Familiengeschichte ist selbstredend auch die Geschichte Josefs nicht zu denken [4]. Sicher sind auch neben Josef bei seiner Einwanderung in Ägypten seine Stammesgenossen [5] gestan-

1) Ewald, Gesch. Isr.³ I, S. 580ff. Ebers, ÄgBMos., S. 256. Dillm., Gen.⁵, S. 397f. 438f. Reufs, Gesch. d. AT., S. 64. Brugsch, Gesch. Äg., S. 243ff. Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 293 (mit Vorbehalt).

2) Richt. 1, 22ff. Jos.17, 14ff. und unten § 27, Nr. 2.

3) Richt. 8, 1f.; 9, 1f.; 12, 1f. Vgl. Wellh., Proleg.², S. 341; Reufs, Gesch. d. AT., S. 64.

4) Ewald I³, S. 580ff. Ebers, ÄgBMos., S. 255. Dillm., Gen.⁵, S. 397. Reufs, Gesch. d. AT., S. 64.

5) Vgl. besonders die interessante Abhandlung von Ed. Meyer in ZAW. VI (1886), S. 1ff, welcher in der bekannten Liste der von Tutmes III. unterworfenen Stämme neben dem Namen Jaqob auch den für Josef (ישפאר; ר = ל) in der Form Josef-el gefunden zu haben glaubt. S. dazu oben § 4, Nr. 1.

den, und wir werden ohne Zweifel berechtigt sein, das Eindringen Josefs und seines Stammes in Ägypten durchaus in die Parallele jener uns aus den Gräbern von Benihassan und sonst bekannten Semitenstämme zu setzen, die in der Nilebene sich Einlafs verschaffen. Was den Anlafs der Wanderung Josefs gab, ist im einzelnen nicht zu bestimmen. Es liegt am nächsten, dem Sinn der Familiengeschichte gemäfs an eine unter Nomadenstämmen so leicht erklärbare Entzweiung mit den übrigen Abrahamstämmen zu denken, welche Josef nötigte, sich nach Süden zu wenden. Vielleicht geht man sogar nicht fehl, wenn man als Anlafs der Flucht nach Ägypten unverschuldete Anfeindung und Verrat, von den Bruderstämmen an Josef geübt, annimmt [1]. Jedenfalls wird man als festen und geschichtlichen Zug der Überlieferung gelten lassen dürfen, dafs der Josefstamm, von den andern verdrängt, in geringer Stellung nach Ägypten gelangt, hier aber zu Macht und Ansehen vorgedrungen, seine Brüder nachkommen läfst und nun die Vorherrschaft über sie sich zueignet.

Es ist, wie schon die Geschichte Abrahams gezeigt hat, damit, dafs wir Josef als Stammeshaupt fassen und seine Geschichte wie die der andern Patriarchen teilweise aus dem engen Rahmen eines volkstümlichen Familiengemäldes herauszuheben suchen, nicht ausgeschlossen, dafs Josef selbst geschichtliche Persönlichkeit war. Über den Namen freilich könnte man streiten, da Josef anerkanntermafsen ein alter, später eingegangener Stammname ist; noch mehr über das der Tradition geläufige Verwandtschaftsverhältnis dieses Stammhauptes zu Abraham und Jaqob. Die Familienverhältnisse bringen ja oft genug gröfsere Stammesverhältnisse zum Ausdruck. Aber irgendeine Person dieser Art, wie sie die Genesis unter dem Namen Josef schildert, mufs wohl existiert haben. Der nach Ägypten einwandernde Stamm Josef mufste sicherlich ein hervorragendes, zu Ägypten in besondere Beziehung tretendes Stammeshaupt besitzen. Die Tradition benennt dasselbe mit dem Namen des Stammes.

Man hat, um den Nachweis der Geschichtlichkeit Josefs und des in der Genesis über ihn Berichteten zu liefern mit Vorliebe die genaue Bekanntschaft der Josefsgeschichte mit ägyptischen Verhältnissen und Bräuchen, wie sie sachkundig und sorgfältig besonders Ebers dargelegt hat [2], ins Feld geführt. Dafs dieser Umstand, so wertvoll er an sich sein mag, als voll genügendes Argument für jenen Zweck nicht gelten kann, ist ersichtlich. Er beweist zunächst nur die Bekanntschaft des

---

1) Reufs a. a. O., S. 64.
2) Ägypten und die B. Mosis; siehe auch Riehm im HWB., Art. Josef.

Verfassers bzw. der Verfasser unserer Berichte mit Ägypten. Immerhin ist mit der Berufung auf diesen Thatbestand auf Grund der quellenkritischen Anschauung über unsere Urkunden, wie sie im bisherigen vertreten ist, ungleich mehr erreicht, als auf Grund der alten Annahme über den Pentateuch als schriftstellerische Einheit. Dieser alten Anschauung gegenüber war es verhältnismäfsig leicht, anzunehmen: ein mit Ägypten vertrauter, früher etwa eine Weile dort lebender Schriftsteller habe die Josefsgeschichte verfafst und in ägyptisch aussehendes Gewand gekleidet. Bei der jetzt allgemein anerkannten Annahme zweier verschiedener Hauptquellen für die Josefsgeschichte, E und J, ist diese Vorstellung des Sachverhaltes beinahe unmöglich gemacht. Die Quellen weichen untereinander so weit ab, dafs sie nach Zeit und Ort getrennt abgefafst sein müssen. Sie enthalten manche nicht unwesentliche Differenzen, so dafs sie sich nicht wohl auf eine gemeinsame schriftstellerische Vorlage zurückführen lassen, und stimmen doch in dem echt ägyptischen Gepräge durchaus überein. Es darf also angenommen werden, dafs das Ägyptische in der Erzählung nicht mehr als blofs schriftstellerisches Kolorit gelten kann. Es mufs zum Kern der Erzählung gehören. Dies weist auf verhältnismäfsig hohes Alter und spricht für das Vorhandensein einer alten, aus der ägyptischen Zeit selbst stammenden Tradition. Ist somit aus der ägyptischen Farbe des Berichtes auch seine Geschichtlichkeit nicht unmittelbar zu ermitteln, so ist immerhin der Nachweis derselben wesentlich gestützt durch ein beachtenswertes Argument für sein hohes Alter.

Besonderen Wert hat nun Brugsch [1] auf die von ihm mitgeteilte Erzählung einer länger andauernden Hungersnot in Ägypten gelegt. Dieselbe ist enthalten in einer Inschrift von El-Kab im Grabe eines gewissen Baba, den Brugsch mit grofser Wahrscheinlichkeit als den Vater des bekannten Flottenführers Aʿaḥmes nachgewiesen hat. Brugsch glaubt darin mit grofser Sicherheit die von der Genesis mit Josef in Verbindung gebrachte 7jährige Hungersnot erkennen zu dürfen, da bei der aufserordentlichen Regelmäfsigkeit der Nilüberschwemmung eine Hungersnot, vollends von längerer Dauer, zu den gröfsten Seltenheiten zu rechnen sei.

Es kommt dazu, dafs auch die Zeit der Hungersnot, wie sie Brugsch bestimmt, ganz gut zu dem allgemeinen Rahmen pafst, in welchen zeitlich Josefs Aufenthalt in Ägypten gesetzt werden mufs. Dabei verschlägt es nichts, ob man im übrigen die Zeit des Raʿ-Saqenen mit der des Königs Apepi zu vereinigen sucht oder den letzteren Namen preis-

1) Gesch. Ägypt., S. 244 ff.

giebt (s. u.). Wir wissen nämlich, dafs Aʿaḥmes, der unter dem gleichnamigen König Aʿaḥmes I., dem Anfänger der 18. Dynastie, eine grofse Rolle spielen sollte, unter dem König Raʿ-Saqenen der 17. Dynastie geboren ist [1]. Als Pharao des Josef würde sich damit jener Raʿ-Saqenen der 17. Dynastie ergeben. Da wir nun aber eine weitere alte Nachricht besitzen, nach welcher Josef unter einem König Apepi nach Ägypten gekommen sein soll, so nimmt Brugsch zur Vereinigung dieser beiden Daten eine gleichzeitige Herrschaft des Hyksoskönigs [2] Raʿ-Saqenen, mit welchem Josef zu thun gehabt hätte, und des einheimischen Königs Apepi an, nach welchem letzteren in national-ägyptischen Quellen die Dynastie gerechnet worden sei [3]. Wiedemann dagegen sieht von jener Hungersnot ab und rechnet Apepi (I.), unter dessen Regierung ihm die Erhebung Josefs wenigstens wahrscheinlich ist, zur 16. Dynastie. Die beiden Dynastieen wären damit nicht gleichzeitig, und Josefs Zeit würde dadurch etwas früher als nach der Bestimmung Brugschs fallen, nämlich etwa 1842, während Brugsch 1750 angiebt. Eine Entscheidung darüber läfst sich nicht geben.

Wir stehen nicht an zuzugeben, dafs uns die zeitliche Übereinstimmung der Hungersnot mit der mutmafslichen Zeit Josefs und die aufserordentliche Seltenheit gröfserer Hungersnöte in Ägypten [4] Momente zu sein scheinen, welche der Gleichsetzung dieser mit der bei Josef erwähnten Hungersnot und damit der Geschichte Josefs überhaupt eine wesentliche Stütze gewähren. Man wird dagegen nur die allgemeine Unsicherheit der Zeitbestimmung des mittleren ägyptischen Reiches mit einigem Grund einwenden können. Allein auch sie ist gerade für Aʿaḥmes, dessen Zusammenhang mit Baba man nach der Lage der Dinge kaum wird bestreiten können, weit weniger vorhanden als für die meisten anderen Personen und Epochen dieses Zeitraums.

Läfst sich somit aus einheimisch-ägyptischen Denkmalen wenigstens die Hungersnot in Josefs Zeit mit grofser Wahrscheinlichkeit nachweisen, so sind wir allerdings für Josefs übrige Geschichte, besonders seine Erfolge in Ägypten, nicht in derselben Lage. Vor allem fehlen uns über Josefs bekannte Finanzoperation, durch welche das ganze

1) Wiedemann a. a. O., S. 301.

2) Gegen die Annahme der Einwanderung unter einem Hyksoskönig äufsern sich Lepsius, Chronol. I, S. 380ff. und PRE.[2] I, S. 174; Ebers, ÄgBMo., S. 260. Allein die Hyksos haben jedenfalls ägyptische Sprache und Sitte angenommen.

3) Brugsch a. a. O., S. 247.

4) Wogegen schwerlich die nicht auf thatsächliche Vorgänge, sondern auf in profetischer Rede geäufserte Möglichkeiten sich beziehenden Stellen Jes. 19, 5ff. Zach. 14, 18 (Köhler, Bibl. Gesch. I, 158) angeführt werden können.

Land mit Ausnahme der Ländereien der Priester Kroneigentum, das Volk aber nach Art von Leibeigenen das Feld des Königs zu bestellen und den Fünften als Pachtzins zu entrichten verpflichtet wird, alle altägyptischen Nachrichten. Allerdings wissen wir, dafs diese Angaben im ganzen zu dem Bilde stimmen, das wir sonst über Verfassung und Verwaltung Ägyptens besitzen [1]. Dafs aber gerade der Fünfte entrichtet wird, und vollends durch wen dies so wurde, darüber wissen wir aus den Denkmalen nichts. Auch den griechischen Berichterstattern Herodot und Diodor [2] ist darüber etwas Sicheres nicht zu entnehmen. Wohl aber ergiebt, wie uns scheint, gerade eine Abweichung jener beiden griechischen Autoren vom biblischen Bericht ein sicheres Datum. Der letztere erwähnt nämlich, dafs die Priester, da sie vom Könige ihren Unterhalt bezogen, nicht genötigt waren, ihre Ländereien zu veräufsern. Damit stimmt nun zwar der Umstand, dafs wir in altägyptischen Nachrichten überall die Priesterschaft als grofsen Grundbesitzer antreffen [3]. Nicht aber scheint damit in Einklang zu bringen, dafs sowohl nach Herodot als nach Diodor [4] neben dem König und den Priestern auch die Krieger als Grundbesitzer genannt werden. Wenn nun aber Herodot [5] erwähnt, dafs ein König vor Sethos den Kriegern ihre Ländereien erst übergeben, Sethos aber sie ihnen wieder entrissen habe; und wenn anderseits Diodor [6] als den Namen jenes ersteren Königs geradezu Sesostris nennt: so ist, es mag das geschichtliche Verhältnis dieser beiden Könige Sethos und Sesostris zu einander sein, welches es wolle [7], jedenfalls so viel ersichtlich, dafs Diodor sowohl als Herodot für eine frühere Zeit nur den Priestern und dem Könige Landbesitz zuschreiben. In dieser Beziehung also stimmen die Klassiker und die Genesis vollkommen überein. Fällt nun, wie aus den Klassikern glaubhaft wird, die Einsetzung der Krieger in Landbesitz

1) Herod. II, 109: Sesostris verteilte das Land unter alle Ägypter, so dafs jeder ein gleiches viereckiges Stück erhielt, wovon dann der König in Form einer jährlichen Abgabe seine Einkünfte bezieht. Ferner z. B. Ebers bei Riehm, HWB., S. 326.

2) Ich verweise auf die eingehende, alle Stellen erörternde Behandlung derselben bei Riehm, HWB., S. 763.

3) Ebers bei Riehm, HWB., S. 326.

4) Her. II, 168. Diod. I, 73f.

5) II, 141.

6) I, 54. Die Stelle kann nach dem Zusammenhang doch nur auf den Kriegern überlassene Ländereien bezogen werden.

7) Meist wird Sesostris als Vermischung von Sethi I. und Ramses II. gefafst (Ebers bei Riehm, HWB., S. 332).

selbst schon in verhältnismäfsig frühe Zeit, so wird daraus ferner ersichtlich, eine wie alte Erinnerung auch in dieser Beziehung uns das Alte Testament bewahrt hat. Unsere Erzählung mufs vor die Zeiten des Sesostris Diodors zurückgreifen und ist ebendamit jedenfalls für ihre Hauptsachen als geschichtlich wahrscheinlich gemacht [1].

1) Vgl. dagegen Kuenen, Theol. Tijdschr. V (1871), S. 266 ff., wo jedoch nur auf Her. II, 109 und Diod. I, 54. 57 Rücksicht genommen ist. Die Unebenheiten der biblischen Erzählung selbst (S. 268 ff.) beweisen nichts, da es sich nicht um die Form, sondern den wesentlichen Inhalt des Berichtes handelt.

2. Kapitel. Mose und der Wüstenzug.

1. Die Tradition der Quellen.

§ 20.

Die Erzählung von J.

Fast überall in den Büchern Exodus bis Josua sind die beiden ältesten Quellen J und E durch den deuteronomischen Redaktor mit solcher Freiheit benützt, dafs es weit schwerer fällt als in der Genesis, sie auseinander zu halten. Es könnte deshalb naheliegen, hier auf den Versuch reinlicher Scheidung derselben zu verzichten und ihre Zusammenfassung und Ineinanderarbeitung in der Gestalt, wie sie in der deuteronomischen Redaktion (R^d; Wellh. JE) vorliegt, der geschichtlichen Untersuchung zugrunde zu legen. Allein thatsächlich treten doch so reichliche Spuren jener ursprünglichen Quellenschriften zutage, dafs der Geschichtschreiber überall da, wo die beiden ältesten Relationen irgend auseinander treten, doch sich genötigt sieht, jede für sich ins Auge zu fassen. Wir ziehen es daher vor, den Versuch getrennter Abhörung jener Quellenschriften auch hier zu wagen. Liefert er der Natur der Sache nach nicht auf allen Punkten ein zweifellos gesichertes Resultat, so bietet er immerhin in den wichtigsten Angelegenheiten der mosaischen Geschichte manches interessante und überraschende Ergebnis. Ich lasse hier die Quelle J, wenngleich ich sie nicht für älter halten kann als E, vorangehen, weil sie vielfach den Ton angiebt und mehrere allgemeine Fragen besser bei ihr als bei E zum Austrag gebracht werden.

1. Die Schrift des J enthielt jedenfalls eine Mitteilung über die Vermehrung der Nachkommen Jaqobs in Ägypten und die gegen sie angewandten Mafsregeln des Pharao, besonders den Befehl der Ermordung der israelitischen Knaben. Aber es hält schwer, die Spuren dieser Er-

zählung im heutigen Zusammenhang noch mit Sicherheit zu ermitteln. Sie zeigen sich hier und im Folgenden nur in einzelnen Bruchstücken [1]. Natürlich lassen dieselben auf eine einst vollständigere Erzählung des Hergangs, die der jetzigen von E stammenden Darstellung parallel läuft, schliefsen.

Ebenso besafs J, wie aus einem stehengebliebenen Reste [2] hervorgeht, eine Erzählung über die Aussetzung des Mose und seine Auffindung und Aufnahme durch Pharaos Tochter. Grofsgeworden erschlägt Mose einen Ägypter und flieht nach Midjan. Hier wohnt er bei Reʿuel, dem Priester von Midjan, und gewinnt dessen Tochter Ṣippora zum Weibe. Sie gebiert ihm Gershom [3]. Am Sinai erscheint ihm der Engel des Herrn im feurigen Busch und eröffnet ihm das Vorhaben Jahves, Israel aus der Hand der Ägypter zu befreien und ins Land der Kenaʿaniter zu führen. Mose soll nach Ägypten zurückkehren und dem Volke [4] Jahves Ratschlufs mitteilen. Zugleich soll er vom Pharao die Entlassung Israels drei Tagereisen weit in die Wüste zu einem Opfer für Jahve fordern. Dabei wird ihm schon in Aussicht gestellt, dafs Pharao sie nicht freiwillig werde ziehen lassen [5]. — Mose sucht sich dem Auftrag Jahves zu entziehen mit dem Einwand, Israel werde ihm nicht glauben. Zu seiner Beglaubigung werden ihm daher von Jahve drei Zeichen gegeben, die er vor Israel thun soll: sein zur Erde geworfener Stab wird zu einer Schlange; seine Hand, in den Busen gelegt, wird aussätzig; Nilwasser, das Mose ausgiefst, soll zu Blut werden. Einem zweiten Einwand Moses: er habe eine schwere Zunge, begegnet Jahve mit der Frage, wer dem Menschen die Sprache gegeben habe: er werde mit ihm sein [6].

Ob in diesen ursprünglichen Zusammenhang noch die mifsmutige endgültige Absage Moses [7] gehört: Sende wen du senden willst, worauf Jahve erzürnt erklärt: Aaron, der ihm eben entgegenkomme, solle reden, was Mose ihm in den Mund lege, — hängt davon ab, wie über das weitere Auftreten Aarons in diesem Zusammenhang gedacht wird. Die Frage ist für die ganze geschichtliche Stellung und Bedeutung

1) Es gehören hierher als Minimum Ex. 1, 22 (geg. Dillm.) und 20b (geg. Kuenen); vielleicht auch einige Worte aus V. 14.

2) Ex. 2, 6.

3) Ex. 2, 11—14 (Wellh. geg. Dillm.). 16—23.

4) So wohl in J ursprünglich statt der Mitteilung an die Ältesten.

5) Teile aus Ex 3, 2 (bes. 2a α); ferner 3, 4a. 7f. (wohl aufser 8b β) 16b—22 (einzelnes in diesem Abschn., bes. in V. 18 abgerechnet).

6) Ex. 4, 1—12.

7) Ex. 4, 13—16; vgl. Wellh. XXI, S. 541.

Aarons von Belang, bedarf daher einer etwas näheren Erörterung. Bekanntlich nimmt in J wie in E dem Pharao gegenüber thatsächlich Mose selbst das Wort, während in P Aaron für Mose und in dessen Auftrag redet und handelt. Wenn nun hier plötzlich, und dazu, wie ein Blick auf den Text lehrt, in etwas unvermittelter Weise und etwas brüchigem Zusammenhang, Aaron eingeführt wird, so liegt der Gedanke an einen nachträglichen Eingriff der Redaktion nahe. Derselbe scheint unterstützt zu werden dadurch, dafs auch von Pharao fast jedesmal, nachdem Mose geredet hat, plötzlich Aaron als mitanwesend vorgeführt wird und Pharao selbst Mose und Aaron anzureden pflegt, wogegen dann die Fürbitte selbst wieder von Mose allein vorgenommen wird [1]. Demgemäfs hat denn Wellhausen [2] angenommen, die Einführung Aarons stamme vom Jehovisten (JE), der „gerade bei der Fürbitte die Assistenz Aarons für angemessen hielt“. Allein ist, wie wir mehrfach sahen, die Existenz dieses Wellhausenschen JE überhaupt keineswegs gesichert, so wird sein Eingreifen gerade in diese Angelegenheit um so zweifelhafter, wenn weder J noch E hier ursprünglich Aarons Mitwirkung besafsen. Aus der Luft kann JE Aaron nicht gegriffen haben. Wollte man einen redaktionellen Eingriff hier vermuten, so mufste er von R^d oder R^h auf Grund von P vollzogen sein. Denn diese Quelle allein legt solchen Nachdruck auf Aarons Mitwirkung, dafs ein Redaktor, der ihre Erzählung kannte, allerdings eine Ausgleichung zu suchen veranlafst sein konnte. Aber die Art und Weise des Auftretens Aarons im Text macht es mir mehr als zweifelhaft, ob es sich hier überhaupt um die Thätigkeit eines blofsen Redaktors handeln kann. Legte ein solcher einmal Wert auf Aarons Anwesenheit, weil er die Tendenz verfolgte, Aaron eine hervorragende Teilnahme an der ganzen Angelegenheit zuzusprechen, so mufste er den von ihm vermifsten Namen auch überall, mindestens immer schon beim Auftreten Moses vor Pharao, einsetzen. Gerade da fehlt er. Dies beweist, dafs es sich überhaupt nicht um eine absichtliche redaktionelle Korrektur, sondern um ursprünglichen Text dabei handelt.

Die Möglichkeit scheint mir immerhin zu bleiben, dafs die vorläufige Ankündigung der Mitwirkung Aarons des Leviten in 4, 13—16 durch den letzten oder den deuteronomischen Redaktor auf Grund des Textes von P in ihrem ursprünglichen Bestande etwas alteriert worden

1) Vgl. Ex. 7, 14. 26; 8, 16; 9, 1. 13; 10, 1 mit Ex. 8, 4. 8. 21. 24; 9, 27. 28; 10, 3. 8. 11. 16. 17 einerseits und mit 8, 5. 22. 25; 9, 29 und 8, 8. 26; 9, 33; 10, 18 anderseits.

2) JDTh. XXI, S. 538. 541.

ist [1], wie vielleicht auch 4, 27—31 [2] erst aus dieser späteren Hand stammt. Aber die Ereignisse vor Pharao scheinen mir bestimmt nach den ursprünglichen Quellen berichtet zu sein. Die Unabsichtlichkeit, Zufälligkeit und Anspruchslosigkeit der Erwähnung Aarons spricht entschieden dafür. Dagegen mag sich allerdings die Frage erheben, ob nicht auch hier wieder zwei Strömungen innerhalb J selbst sich geltend machen [3], deren eine den Vorgang ohne Aaron sich dachte, wogegen die andere seine Mitwirkung voraussetzte [4]. Unter allen Umständen scheint Aaron der Levit schon zum ursprünglichen Bestande der Quelle J, wie sie uns heute vorliegt, zu gehören.

Jahves Befehl folgend kehrt Mose nach Ägypten zurück [5]. Unterwegs tritt ihm Jahve entgegen und droht ihm den Tod — augenscheinlich, weil Mose nicht beschnitten ist. Er läfst erst von ihm ab, nachdem Ṣippora mit einem Feuerstein ihren Sohn beschnitten und Mose mit der Vorhaut desselben berührt hat [6].

In Ägypten angelangt tritt Mose (in Begleitung Aarons) vor den König mit der Forderung: er habe das Volk zu einem Fest für Jahve in die Wüste zu entlassen. Vom König trotzig abgewiesen, wiederholt am folgenden Tag Mose in Aarons Gegenwart jene Forderung mehrmals fast mit denselben Worten, jedesmal eine neue Plage über den König und sein Land verkündigend für den Fall, dafs Pharao seiner Forderung nicht entspreche [7]. Die Ausführung der Plage ist im Bericht

1) Die Brüchigkeit des Zusammenhangs und die Vorstellung, dafs hier Aaron thatsächlich reden, nicht blofs anwesend sein soll, weist darauf.

2) Hier sind die Ältesten Israels und Aaron neben Mose gestellt. Jene weisen in diesem Zusammenhang auf E, dieser auf J.

3) S. auch Bruston, Les deux jéhovistes in Revue de théol. et phil. 1885, p. 6.

4) Eine andere Lösung giebt Vatke, Einleit., S. 175 ff., der annimmt, dafs immer, wo Mose allein auftritt, E rede (7, 15 bezöge sich dann nicht auf 4, 3 f., sondern auf einen ausgefallenen Bericht von E über das erste Wunder). Der zweite Teil der Erzählung dagegen, wo Aaron anwesend ist, soll nach ihm jedesmal aus J eingefügt sein. Diese Annahme erklärt das Wegbleiben Aarons zu Anfang, aber wo bleiben dann die Ältesten 3, 18?

5) Ex. 4, 19 (?) und dazu jedenfalls eine V. 20a entsprechende Notiz.

6) Ex. 4, 24—26.

7) Ex. 5, 1b. 2. 4; 7, 14—17bα (Verwandlung des Nil in Blut); 7, 23 (Jülicher, JPTh. 1882, S. 83. 87). 25—29; 8, 4—11a (Frösche); 8, 16—28 (Geschmeifs); 9, 1—7 (Viehsterben); 9, 13—21. 23b (gegen Vatke). 27—30 (Hagel; die letzten Verse gehören zu J gegen Wellh., Dillm., Vatke; auch אלהים beweist hier nicht, Jül., S. 93). 33. 34; 10, 1—11. 13b. 14b—20 (Heuschrecken; eine etwas andere Scheidung vgl. Jül., S. 95); 11, 1f. (?) 4—7 (Sterben der Erstgeburt).

des Verfassers nicht mehr selbst erzählt, sondern vorausgesetzt. Denn in der Mehrzahl der Fälle läſst Pharao Mose und Aaron vor sich rufen und verlangt, daſs sie zu Jahve um Abwendung der Plage beten. Aber es stimmt mit dieser Erzählungsweise überein, daſs es die Voraussetzung von J ist, daſs nicht Mose die Plagen ausführt, sondern sie nur ankündigt und Jahve selbst sie vollzieht [1].

Die letzte Plage, das Sterben aller Erstgeborenen in Ägypten, hat endlich die Wirkung, daſs der König Israel ziehen heiſst. Die Ägypter selbst bestürmen Israel, das Land zu verlassen. So schnell vollzieht sich ihr Weggang, daſs sie nicht mehr Zeit finden, ihr Brot fertig zu backen. Sie nehmen den ungesäuerten Teig mit sich und backen ihn unterwegs zu Mazzen. Auch lassen sie sich von den Ägyptern kostbare Gerätschaften und Gewänder mit auf den Weg geben. So ziehen sie aus, und Jahve selbst weist ihnen den Weg, am Tag in einer Wolken-, des Nachts in einer Feuersäule vor ihnen herziehend [2].

Nach ihrem Weggang erst wird der Umgebung des Pharao klar, daſs es sich für Israel nicht um ein bloſses Opferfest in der Wüste, sondern um ein Entrinnen aus der Knechtung der Ägypter gehandelt habe. Pharao sammelt sein Heer und zieht Israel nach. Plötzlich sieht Israel am Schilfmeer die Ägypter hinter sich. Das Volk murrt gegen Mose und wird von ihm auf Jahves Hilfe gewiesen. Die Wolkensäule verläſst ihren Ort, tritt Israel in den Rücken und kommt so zwischen Israel und die Ägypter zu stehen, so daſs über Nacht die Heere nicht zusammenkommen können. Zugleich trocknet Jahve über Nacht das Meer durch einen starken Ostwind aus [3]. Noch in der Nacht ziehen die beiden Heere hinüber, am jenseitigen Ufer beginnt der Kampf [4]. Gegen den Morgen verwirrt Jahve durch die Feuersäule die Ägypter, zugleich hemmt er die Räder ihrer Wagen, so daſs die Ägypter bestürzt zurückfliehen, während gleichzeitig das Meer, zurückkehrend, sie verschüttet [5].

Vom Schilfmeer aus zieht das Volk an den später Massa und Meriba genannten Ort, wo es von Mose Wasser begehrt. Jahve befiehlt ihm: Gehe vor dem Volk her nach . . ., dort stehe ich vor dir auf einem Felsen . . . [6].

1) Vgl. bes. Wellh. XXI, S. 533 ff.

2) Ex. 12, 29. 30 a β b. 31—36 (der Hauptsache nach). 39: 13, 21 f.

3) Ex. 14, 5 f. 9 a α (bis אחריהם). 10 a b α (bis מאר). 11—14. 19 b. 20. 21 a β.

4) Dieser Satz fehlt im heutigen Text, ist aber nach dem folgenden zu ergänzen. Vgl. Wellh. XXI, S. 546.

5) V. 24 f. 27 a β b. 28 b. 30 f.

6) Ex. 17, 1 b β. 2. 7, und von V. 5 und 6 die im Text gegebenen Worte.

Sehr wahrscheinlich ist, dafs auch J wie E die aus alter Quelle stammende Amaleqiterschlacht [1] berichtete. Sodann mufs auch hier die Ankunft am Gottesberg, den J Sinai nennt, wogegen E die Bezeichnung Horeb geläufig ist, erzählt gewesen sein. Darauf kündigt Jahve Mose an, dafs er nun sich ihm offenbaren und am dritten Tag vor allem Volk auf den Sinai herabkommen werde. In grofsartiger Theofanie kommt er herab und ruft Mose auf den Berg. Mose erhält den Auftrag, dem Volk zu gebieten, dafs niemand zum Berge sich nahe [2].

2. Von hier an verläfst uns der ursprüngliche Faden von J noch mehr als bisher. Der Redaktor stiefs offenbar an dieser Stelle in seinen Quellen auf gröfsere Stücke ganz ähnlichen Inhalts. Dieselben liefsen sich nicht wie in den rein historischen Partieen durch Trennung der Glieder und ihre darauf folgende Ineinanderschiebung zu einem Mosaikwerk zusammengefügt erhalten, sondern mufsten teilweise fallen gelassen werden. Dies Schicksal scheint ein gröfserer Teil des Textes von J in der Sinaigeschichte getroffen zu haben. Was erhalten blieb, mufste naturgemäfs zum Teil an ganz andere Orte, als es ursprünglich einnahm, versetzt werden. So sind wir genötigt, die Trümmer von J mühsam und teilweise an entlegenen Stellen zusammenzusuchen und werden uns bei diesem Sachverhalt auch nicht wundern können, wenn das eine oder andere Glied nur durch Versetzung [3] von seiner jetzigen Stelle an eine andere in den Zusammenhang gefügt werden kann.

Unmöglich konnte der Dekalog von R hier schon zweimal berichtet werden. Die Thatsache, dafs er nur einmal mitgeteilt ist, beweist nicht gegen sein Vorhandensein in J. Das in Ex. 34, 11—26 uns noch erhaltene kleine Gesetzbuch für ein Analogon des Dekalog, ja für das ursprüngliche Zehnwort zu erklären [4], ist gewifs eine Verirrung. Schon die Zahl von 10 Worten ist bei demselben nur mit gröfster Willkür zu erreichen. Es ist vielmehr der uns noch gebliebene Rest der auch bei J dem Dekalog folgenden „Gesetze und Rechte", also ein verkürztes Analogon zu Kap. 21—23. Die Versetzung des Ganzen an diese Stelle begreift sich nach dem Obigen von selbst. Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir den Dekalog als diesem Gesetzbuch vorangehend denken und vor 34, 11 einfügen.

Der Hergang der Sinaivorgänge war demnach in der Erzählung von J mutmafslich folgender. Nach der Ankunft am Sinai und den

---

1) Ex. 17, 8—16.
2) Ex. 19, (9a?) 11. 12. 18. 20. 21.
3) Eine solche nimmt auch Dillm., ExLev., S. 334 mit Ex. 34, 11—26 vor.
4) S. Wellhausen, JDTh. XXI, S. 551 ff. Gesch. Isr [1], S. 404 ff.

Kap 19 erzählten Präliminarien verkündet Jahve den Dekalog. Sodann wird Mose auf den Berg gerufen [1]. Er weilt hier 40 Tage und Nächte [2], während welcher ihm Jahve [3] die zehn Bundesworte des Dekalog auf die steinernen Tafeln schreibt. Zu dem Zehnwort fügt Gott wie in E gleich die übrigen Gesetze und Rechte und befiehlt Mose, diese Worte d. h. den Inhalt jener Gesetze [4] aufzuschreiben. Auf Grund derselben wird der Bund mit Israel geschlossen. An welcher Stelle die Bundschliefsung selbst in J eingefügt war, läfst sich nicht mehr bestimmen.

Inzwischen aber hat das Volk, ungeduldig über Moses langes Verweilen, Aaron vermocht, ihm Götter zu machen, die vor ihm hergehen. Aaron hat aus dem Geschmeide der Israeliten ein gegossenes Kalb verfertigt und veranstaltet ihm ein Fest. Jahve selbst teilt Mose mit, was unten geschehen ist und heifst ihn vom Berge herabsteigen [5]. In der Nähe des Lagers angelangt, wirft er die Tafeln zu Boden, dafs sie zerschellen. Aaron und dem Volk macht er Vorhalt über ihrer schweren Versündigung. Am anderen Morgen steigt er noch einmal auf den

1) Von dem in Ex. 24, 13—18 dreimal wiederkehrenden Satze: „Und Mose stieg auf den Berg" mufs jeder der Hauptquellen ihr Anteil zufallen, so auch J. — Eine andere Möglichkeit mit Beziehung auf 34, 1 ff. s. u.

2) Hierher gehört der an seiner jetzigen Stelle durchaus verlorene Vers 34, 28. Die Fortsetzung von 34, 27 kann derselbe unmöglich bilden, da ja die Worte 34, 11-26 nach V. 27 schon von Mose geschrieben sind. Denn nicht zum Schreiben, sondern nur zum Empfang der Gebote kann Mose die vierzig Tage gebrauchen Der letztere ist aber an dieser Stelle längst vorüber. R^d hat den Vers, den er im Zusammenhang nicht mehr verwerten konnte, an den Schlufs seiner ganzen Darstellung der Sinaivorgänge gestellt, wo er allerdings eine gewisse Verwirrung anrichten konnte.

3) Er, nicht Mose ist im ursprünglichen wie im heutigen (V. 1) Zusammenhang das Subjekt von ויכתב. Man vergleiche den häufigen Subjektswechsel gerade in dieser Quelle. Wellhausens (XXI, S. 554) Annahme scheitert daran, dafs (s. o.) das von Mose Geschriebene schon in V. 27 angegeben ist, die Bundesworte in V. 28 also nicht der Inhalt von 34, 11—26 sein können, besonders aber an וכתבתי V. 1. Auch ist V. 27 weder von Tafeln noch von 10 Worten etwas gesagt. V. 27 wird in ein Buch, V. 28 auf steinerne Tafeln geschrieben; vgl. auch Vatke, Einl., S. 352.

4) Dafs das V. 27 Aufgeschriebene (34, 11—26) nicht das Zehnwort selbst, sondern das jetzt allerdings verstümmelte Analogon des Bundesbuchs war, zeigt am deutlichsten eine Vergleichung des Wortlauts von V. 27 mit dem von 24, 4. 7: 34, 27: „Schreibe diese Worte nieder, denn auf Grund dieser Worte habe ich mit dir und Israel einen Bund geschlossen". 24, 4. 7: „Und Mose schrieb die Worte Jahves nieder . . . und nahm das Buch des Bundes und las es dem Volk vor". — Die Tafeln von V. 28 gehören augenscheinlich nicht hierher.

5) Ex. 32, 1—8 (von Kuenen Ond.[2], S. 244. 246 ohne genügenden Grund E^2 und E^3 zugewiesen).

Berg und erbittet Gottes Verzeihung. Jahve erklärt, zur rechten Zeit werde er die Schuld ahnden. Für jetzt soll Mose mit dem Volk an den Ort seiner Bestimmung aufbrechen und er werde seinen Engel vor ihm hersenden [1]. Traurig legt das Volk seinen Schmuck ab, woraus Mose das Stiftszelt errichtet [2], welches dem Volke von jetzt an die unmittelbare Gegenwart Jahves am Sinai ersetzen mufs. Ehe sie wegziehen, erhält Mose noch den Befehl, zwei neue Tafeln an Stelle der von ihm zerbrochenen auf den Berg zu bringen, damit Jahve sie abermals beschreibe [3].

Noch während des Aufenthalts am Sinai hatte Mose sein Schwager Ḥobab (ben Reʿuel) besucht [4] . . . Da Israel nun, Jahves Befehl folgend, vom heiligen Berge aufbricht, bittet ihn Mose, das Volk zu geleiten: Ḥobab kenne die Lagerplätze der Wüste und würde so „ihr Auge" sein können. Er verheifst ihm reichen Lohn in Kenaʿan. Ḥobab, der sich zunächst weigert, scheint dennoch eingewilligt zu haben. Denn das spätere Israel kennt ein von Ḥobab sich ableitendes qenitisches Geschlecht als Teil des Volkes [5].

---

1) Ex. 32, 19 (20). 21—24. 30—34. Wegen V. 30 ist V. 9—14 wohl Zusatz aus R^d (Wellh. JE); doch können diese Verse auch ursprünglich und dafür 30—34 Zusatz sein. Dazu gehört dann jedenfalls 33, 3b. 4.

2) Dies mufs auch hier berichtet gewesen sein. Wellh. XXI, S. 563 Anm. — Schwer fügt sich der folgende Abschnitt 33, 12—23 in den Zusammenhang der ursprünglichen Quelle. Wellh. (S. 563f.) will einen grofsen Teil desselben JE zuweisen, und es ist sehr wohl möglich, dafs R^d oder ein anderer wie schon im Bisherigen so besonders hier, wo es sich um die wichtige Angelegenheit der Wiederaussöhnung Jahves mit Israel handelt, freie Zusätze gemacht hat. Teile der Erzählung, besonders in V. 19—23, können gut E, oder wohl eher J, ursprünglich angehört haben. Aber es ist bei der Brüchigkeit dieser Elemente keinerlei Möglichkeit, den anfänglichen Zusammenhang herzustellen.

3) Es 34, 1—5 (Kuenen z. T. E, aber vgl. סיני V. 4), wogegen V. 6—9 wohl Zusatz von R^d sein mögen. — Wellh. XXI, S. 553 erklärt V. 1 von כראשׁנים an für Zusatz von JE und sieht die Verse überhaupt demgemäfs für einen Bericht über ein erstmaliges Erscheinen Moses auf dem Sinai an. Nötig ist diese Deutung nicht; für geradezu unmöglich vermag ich sie aber nach dem allgemeinen Eindruck dieser Verse nicht zu erklären. Doch kann, auch wenn Wellh. recht hat, nur כראשׁנים und der Rest von אשׁר an redaktioneller Zusatz sein. In diesem Fall läge hier der auf Kap. 19 folgende Anfang der Sinaigeschichte des J vor, auf den dann die Mitteilung des Dekalog selbst (an Mose, nicht das Volk) folgte. Der weitere Verlauf ist derselbe wie oben ausgeführt.

4) Aus Kap. 18, das hierher gehört, standen in J V. 1b und Teile von V. 9—11. Diese Reste weisen auf eine gröfsere, wohl derjenigen von E konforme Erzählung.

5) Num. 10, 29—32. Die Einwilligung Ḥobabs ist von R weggelassen wegen Ex. 18, 27. Vgl. aber Stellen wie Richt. 1, 16; 4, 11. 1 Sam. 15, 5f.

3. Auf dem von neuem angetretenen Wüstenzuge murrt nun das Volk wider Mose um Brot. Jahve teilt Mose mit, er werde Brot vom Himmel regnen lassen, zugleich aber wolle er sehen, ob das Volk sein Gesetz halte. Sie sollen jeden Tag aufser dem Sabbat davon sammeln, am Tag vor diesem aber zwei Teile. Am Morgen gewahren sie feine Körner am Boden, dem Reife ähnlich, die sie Man nennen. Sie sammeln, mancher selbst mehr als er für den einzelnen Tag bedarf; das Übergebliebene wird unbrauchbar. So wird Israel von Jahve gespeist bis zur Grenze Kena'ans [1].

Das Mischvolk aber, welches mit Israel aus Ägypten zog, erweckt im Volke dem Man gegenüber das Gelüste nach Fleisch und Zukost, wie sie Ägypten in Menge geboten. Mose, darüber betrübt, klagt Jahve, weshalb er allein die Last des Volkes tragen müsse. Jahve giebt ihm aus den Ältesten Israels, die Mose schon bisher als Älteste und Ordner des Volkes kennt und benutzt hat, 70 Männer an die Seite. Dem Volk aber verheifst er auf den anderen Tag Fleisch bis zum Überdrufs. Zu den Erwählten gehört auch Josua [2].

In Qadesh angelangt, sendet Mose Kundschafter nach Kena'an, aus jedem Stamm einen Mann, darunter Kaleb und Josua. Sie sollen in den Negeb und auf das Gebirge ziehen und sehen, wie Land und Volk beschaffen sei. Sie gelangen bis Ḥebron, das sieben Jahre vor Ṣo'an in Ägypten erbaut ist (also schon bestand). Dort herrschen die Riesenkinder Aḥiman, Sheshaj und Talmaj .... Sie erzählen Mose, dafs sie in ein Land von Milch und Honig gekommen seien, aber auch, dafs das Volk stark, seine Städte fest, seine Bewohner Riesen seien [3]. Amaleq wohne im Negeb, der Kena'aniter am Meere und zur Seite des Jordan [4]. Das Volk, erschreckt, weint die Nacht durch [5] und hadert wider Jahve und Mose. Kaleb und Josua reden ihm Mut zu. Jahve aber verhängt

---

1) Ex. 16 gehört wegen des Sabbatgesetzes und wegen V. 9f. 23. 33f. (Ewald, Dillm.) erst hierher. In J standen ... V. 4f. 14—16. 18b—21. 27—30 (? Wellh. D^2). 35b. — Anders Jülicher, der keinen zweiten zusammenhängenden Bericht neben P in Ex. 16 findet.

2) Nu. 11, 4—6. 10—29 mit Dillm. Doch müssen die VV. (vgl. z. B. die Zahl 600000) überarbeitet sein. Ganz anders Kuenen Ond.[2], S. 155. 244 mit Zuhilfenahme von E^2. — 24—29 könnte auch von R^d sein.

3) Nu. 13, 17b—19. 22. 27 (gegen Meyer, ZAW. I, S. 139; V. 26bβ sind parallel, daher nicht aus derselben Quelle, vgl. auch den Wechsel des Numerus). 28f. — Kuenen Ond.[2], S. 151 will gar keinen Bericht von J anerkennen.

4) S. über den Vers Meyer, S. 124; dagegen Dillm., der schon V. 29 E zuweist. Die Entscheidung kann zweifelhaft sein.

5) Num. 14, 1b (s. Dillm., NuDtJos., S. 74f.). 3f. 8f. 30—33.

ein Strafurteil über das Volk: aufser Kaleb und Josua soll niemand vom Volk in das verheifsene Land kommen. Reumütig will das Volk nun doch hinaufziehen, wird aber von dem dort wohnenden Kenaʿaniter und Amaleqiter [bis Ḥorma?] zurückgeschlagen [1].

Gleichzeitig zieht der Kenaʿaniterkönig von ʿArad gegen Israel und nimmt einen Teil des Volkes gefangen. Israel thut das Gelübde: wenn Jahve ihm Sieg gebe, sollen die kenaʿanitischen Städte gebannt werden [2]. Später, als Jahve den Kenaʿaniter in Israels Hand gegeben hat, nennt Israel den Namen jenes Ortes [3] Ḥorma [4] . . . . Lange Jahre wohnt das Volk in Qadesh, wo auch Mirjam stirbt [5] . . .

Der in E erzählte Kampf mit dem Emoriter ist hier nicht erwähnt. Unbestimmte, aber immerhin längere Zeit nach jenen Ereignissen steht Israel endlich an der Südostgrenze Kenaʿans, bereit, gegen das Land vorzudringen. Um dasselbe zu erreichen, mufs Israel mit Moab zusammentreffen. Der König von Moab Balaq fürchtet für seinen Besitzstand. Gemeinsam mit dem in jener Gegend ansässigen Zweig der Midjaniter [6] sendet Balaq ins Land der ʿAmmoniter [7] zu dem Zauberer Bilʿam. Dieser stellt zwar sofort in Aussicht, dafs er auch um alle Schätze Balaqs Israel nicht verfluchen könne, wenn Jahve es nicht zulasse, geht aber doch mit. Unterwegs wird ihm auf wunderbare Weise durch das Reden seines Tieres kund, dafs Gott über seine Reise zürnt. Doch soll er nun mit den Männern weiterziehen, aber nichts reden, als was Gott ihm sagt [8]. Balaq empfängt ihn und führt ihn nach der Gassenstadt (Qerijjot = ʿAr Moab?). Aber statt des Fluchs mufs Bilʿam Segen über Israel verkünden [9]. J und E haben je min-

1) Über Spuren von J in Num. 14, 19—45 s. Dillm., NuDtJo., S. 80. Die Lesart כנעני darf nicht mit Meyer, ZAW. I, S. 133 einfach verworfen werden: sie ist ein Rest von J. חרמה und בהר passen nicht zu J.

2) Num. 21, 1. 2. Die Verse verstehen sich am besten als direkte Fortsetzung von 14, 39 ff. Beide schliefsen sich nicht aus (Meyer). — Dillm., S. 88 findet zwischen beiden Erzählungen noch Reste einer aus J stammenden Qoraḥgeschichte.

3) Der Ort der Schlacht ist nicht ʿArad selbst, sondern, wie Richt. 1, 17 zeigt, Ṣephat.

4) V. 3 ist vorgreifende Notiz, vgl. Jud. 1, 17.

5) Num. 20, 1aβb (Wellh. XXI, S. 577).

6) Was freilich Schwierigkeiten bietet, daher vielleicht doch mit Wellhausen XXI, S. 579 an eine Interpolation aus P zu denken ist. S. dagegen Dillmann, S. 141.

7) So nach der Lesart בני עמון Dillm., S. 142.

8) Num. 22, 3a. 4 (s. aber oben Note 6). 5aβ. 7a. 18. 21a. 22—35a.

9) Num. 24, 2—19. 25; vgl. 22, 18 = J. V. 20—24 ist späterer Zusatz, die drei letzten Worte von V. 10 Zusatz von Rd.

destens zwei Sprüche Bilʿams. Die jetzige Zusammenstellung der vier Sprüche nacheinander ist das Werk der Redaktion.

Auf einen Kampf scheint Balaq es nach den Eröffnungen Bilʿams nicht ankommen zu lassen. So dringt Israel ungehindert bis Shiṭṭîm vor und wohnt dort. Hier läfst sich das Volk zu buhlerischem Umgang mit den moabitischen Frauen und zur Teilnahme an ihren Götzenfesten verleiten. Zur Strafe werden die beteiligten Volkshäupter aus der Gemeinde ausgetilgt [1].

Mit Berufung auf ihren Viehbesitz wünschen die beiden Stämme Gad und Ruben hier im Osten zu bleiben. Mose findet in diesem Verlangen einen Mangel an Gemeingeist. Erst auf die Zusage, dafs sie den anderen Stämmen Waffenhilfe zur Eroberung des Westens leisten werden, erklärt Mose sich mit ihrem Wunsche einig [2].

Hier [3] tritt nun das Deuteronomium störend in den Zusammenhang aller drei Hauptquellen ein. Der Faden derselben kann erst am Ende jenes Buches wieder angesetzt werden. Unsere Quelle schliefst die Geschichte Moses am kürzesten ab. Möglicherweise ist die Ankündigung seines Todes, die jedenfalls vorhanden war, uns noch in ihr erhalten [4]. Dann aber eilt sie zu Moses Tode. Er stirbt auf dem Gipfel der Pisga, nachdem ihm Jahve das ganze Land Gilʿad bis Dan gezeigt hat [5].

§ 21.

Die Erzählung von E.

1. Nachdem Josef und jenes ganze Geschlecht gestorben, kommt ein neuer König in Ägypten auf, der Josef nicht kannte. Ihm werden die Söhne Israels zu zahlreich. Er fürchtet, sie könnten sich zu Ägyptens Feinden schlagen. Daher werden die Söhne Israels beim Bau

1) Num. 25, 1. 2. 4.

2) Zu J gehörten jedenfalls Bestandteile von Num. 32, doch sind sie schwer auszuscheiden, da das Kapitel stark überarbeitet ist. Man wird mit Dillmann jedenfalls den Kern des Berichts in 1b. 2a. 3. 5—13. 23. 25—27 hierher rechnen dürfen. S. dazu Kuenen Ond.², S. 248.

3) Einige Verse will Dillmann im B. Numeri noch für J festhalten, nämlich Num. 33, 52. 55f.

4) Dillmann findet sie in Deut. 31, 16—22; immerhin müfste sie überarbeitet sein.

5) Deut. 34, 1aβb. 5 (Dillm. V. 4, der aber wohl zu R^d gehört).

der Städte Pitom und Ra'amses durch Frondienst gedrückt [1]. Dazu erteilt der Pharao den hebräischen Wehmüttern Shifra und Pû'a den Befehl, alle hebräischen Knaben in der Geburt zu töten [2]. Ein Ehepaar aus dem Stamme Levi hält daher sein neugebornes Knäblein zuerst verborgen und setzt es dann im Nil aus, wo es von des Pharao Tochter entdeckt und gerettet wird. Die Königstochter erzieht den Knaben und nennt ihn Mosheh als den von ihr aus dem Wasser Gezogenen [3]. Zum Mann geworden mufs Mose eines Frevels halber, der vor Pharao gekommen ist, fliehen, gelangt nach Midjan und wird hier der Eidam des Priesters Jitro [4].

Eines Tages, als er dessen Schafe weidend an den uralten Gottesberg Ḥoreb gelangt ist, erscheint ihm Gott in einem feurigen Busche. Er offenbart sich ihm als der Gott der Väter und heifst Mose zum Pharao gehen, damit er Israels Entlassung aus Ägypten fordere. Auch in dieser Quelle sucht Mose Gottes Auftrag sich zu entziehen. Gott verheifst ihm seinen Beistand und nennt ihm als Zeichen seiner göttlichen Sendung die Thatsache, dafs das Volk nach seiner Befreiung Gott an diesem Berge dienen werde. Als weiteres Mittel seiner Beglaubigung bei den Söhnen Israel nennt er ihm seinen Namen Jahve. Er befiehlt ihm in Ägypten die Ältesten Israels zu versammeln und mit ihnen zum Pharao zu gehen, um Israels Entlassung zu fordern [5]. Dazu soll er den Gottesstab zur Hand nehmen, um mit ihm in Gottes Namen Wunder zu thun. So geht denn Mose zu seinem Schwiegervater Jitro (Jeter) zurück und kündigt ihm seinen Weggang nach Ägypten an. Jitro läfst ihn in Frieden ziehen [6].

Nach Ägypten zurückgekehrt geht Mose in Begleitung der Ältesten Israels [7] zum König mit der Forderung, Pharao solle Israel zu

---

1) Ex. 1, 6 (geg. Kuen. Wellh.). 8—12.

2) Ex. 1, 15—20a. 21; nach Kuenen auch 20b, nach Dillm. auch 22.

3) Ex. 2, 1—6a. 7—10.

4) Aus Kap. 2 gehört hierher wohl nur noch V. 15, der aber eine Erzählung, wie sie in V. 11—14 enthalten ist, voraussetzt.

5) Ex. 3, 1—3 (der Hauptsache nach). 4b—6. 9—16a und von V. 18 mindestens die ersten Worte nach dem Atnach.

6) Ex. 4, 17 (welcher Vers ursprünglich den Schlufs einer Erzählung des E über die Mose gegebenen Zeichen bildete). 18 (Vatke geg. Wellh.). 20b—23. Weib und Kind läfst er bei E (vgl. 18, 2a) vorläufig in Midjan.

7) Ex. 5, 1a. Der Text von E hatte hier und V. 20 statt אהרן die Worte וזקני י׳ nach 3, 16a. 18. Hier ist die Änderung Werk des R, hervorgerufen durch die Nennung Aarons in J und P. Vgl. Wellh. XXI, S. 542. Dillm., ExLev., S. 48. Vatke, Einl., S. 173.

einer Festfeier in die Wüste entlassen. Pharao schlägt die Bitte ab und verschärft Israels Lasten. Stroh zum Ziegelstreichen, das bisher geliefert wurde, soll ihnen jetzt entzogen werden. Das Volk klagt Mose an, dieser wendet sich an Jahve, welcher Hilfe verheifst [1].

Damit ist auch für diesen Verfasser der Übergang zu den Plagen gewonnen. Von der Erzählung über diese selbst sind uns nur noch Bruchstücke erhalten. Aber sie genügen, um eine Darstellung des Hergangs deutlich zu machen. Mose kommt (mit den Ältesten) zum Pharao und kündigt an, er werde mit seinem Stab den Nil in Blut verwandeln, dafs die Fische sterben und das Wasser unbrauchbar werde. Pharao bleibt hart, Mose führt die Drohung aus [2]. . . . Erst bei der Hagelplage setzt unsere Quelle wieder ein und berichtet, wie Mose abermals auf Jahves Befehl seinen Stab ausstreckt, diesmal gegen den Himmel, dafs er Gewitter und Hagel entsendet; nur Gosen bleibt verschont [3]. Ebenso ist uns noch ein kurzer Bericht dieses Verfassers über die Heuschreckenplage erhalten, woran der Redaktor eine unserer Quelle eigentümliche Mitteilung über die Verhängung dreitägiger Finsternis über Ägypten reiht. Pharao ist nun bereit, Israel, jedoch ohne seinen Viehbesitz, ziehen zu lassen. Mose, der hierauf nicht eingeht, erhält vom König den Befehl, ihm nicht mehr unter die Augen zu treten. Er geht mit den Worten: ich werde dein Angesicht nicht mehr sehen, aber deine Knechte werden zu mir kommen [4].

. . . Ein Bericht des E über das darauf folgende Sterben der Erstgeburt in Ägypten fehlt uns, ist aber im Zusammenhang vorausgesetzt. Durch diese Heimsuchung bewogen, läfst Pharao mitten in der Nacht (indem er seine Knechte zu Mose sendet) Israel sagen, es möge eilends das Land verlassen. So zieht Israel aus (von Raʿmses?) nach Sukkot, . . . Mann Fufsvolk ohne die Weiber und Kinder. Dazu zieht zahlreiches Mischvolk mit aus Ägypten [5]. Auf dem nächsten Wege über das Philisterland führt Gott Israel nicht, weil es diesem streitbaren Volke gegenüber noch zu wenig kriegsgeübt ist. Vielmehr heifst Gott

1) Ex. 5, 3. 5 — 6, 1. In V. 20 stand ursprünglich (s. o.): die Ältesten.

2) Ex. 7, 17 f. (Jülicher) 20 a β b. 21 a (geg. Dillm.). 24 (?).

3) Ex. 9, 22. 23 a. 24—26 (Wellh. XXI, S. 535). 31 f. 35 a.

4) Ex. 10, 12. 13 a α. 14 a α. 21—27. 28 f. (Jül. 98 geg. Wellh. Dillm.); 11, 8 (dieser Vers, zu E gehörig, schliefst sich unmittelbar hier an, geg. Wellh., Dillm., Jül.).

5) 12, 30 a α und vielleicht einiges in V. 32 und 35. V. 37 f. ganz (wohl mit Ausnahme der Ziffer 600000 und des Namens Raʿmses, die aus P eingetragen sein mögen).

sie gegen das Schilfmeer hinziehen. Josefs Gebeine nehmen sie mit sich [1].

Pharao aber verfolgt sie mit allen seinen Wagen, darunter 600 erlesene. Gott befiehlt Mose: erhebe deinen Stab, recke deine Hand über das Meer und spalte es, dafs die Kinder Israel trocken durchs Meer ziehen können. Sodann rückt der Engel Gottes von der Spitze des Heeres an dessen Rücken und die Israeliten ziehen unter seinem Schutze trockenen Fufses durch [2]. . . .

Drüben angelangt ergreift Mirjam die Profetin, Aarons Schwester, die Handpauke, die Weiber Israels folgen ihr nach zum Reigentanz. Sie stimmt den Jubelgesang an:

Singet Jahve, denn hoch hat er sich verherrlicht,
Rofs und Reiter warf er ins Meer [3].

Aarons Name begegnet uns hier zum erstenmal in dieser Quelle. Das Lied mag wohl schon in dieser Form mehr enthalten haben, als jene zwei Strofen, wird aber von E nicht vollständig mitgeteilt, weil ihm (in einer zweiten Quelle) noch eine andere, ausführlichere Gestalt des Triumfgesanges bekannt ist. Er teilt diese ebenfalls, Mose in den Mund gelegt, mit [4]. Jenes ältere, wohl aus der Mosezeit selbst herrührende Lied ist hier für den Gebrauch des Volkes in Kenaʿan zu einem kunstvoller gegliederten Psalm umgearbeitet. Es ist wohl Bestandteil eines alten Liederbuches [5].

Vom Schilfmeer zieht das Volk nach der Wüste Shûr und gelangt nach Mara. Das bittere Wasser wird durch einen von Mose in den Quell gelegten Baumzweig süfs gemacht. Mose aber giebt hier dem Volke „Gesetz und Recht“, d. h. er schlichtet seine Streitfälle [6]. Auf der weiteren Reise — der Ort ist in E nicht mehr klar — hadert das Volk abermals mit Mose um Wasser. Jahve befiehlt Mose, er solle

---

1) Ex. 13, 17—19. Kuenen schliefst hieran auch V. 21f., schwerlich mit Recht.

2) Ex. 14, 7. 9aγ. 16. 19a. 22a. Hier bricht E ab.

3) Ex. 15, 20f. Die Zugehörigkeit zu E kann schon wegen נביאה und wegen Num. 12, 1ff. nicht bezweifelt werden. Dafs der Name Mirjam in 2, 1ff. fehlt (Jül., S. 124) beweist nicht dagegen. Auch Moses Name wird dort nicht genannt.

4) Ex. 15, 1—18, wozu auch V. 19 gehört.

5) Vgl. Dillm., ExLev., S. 154. 160. Über V. 17 vgl. Wellh., Prol.², S. 23 Anm., aber auch S. 374 Anm. und Kuen. Ond.², S. 233. — Sehr wohl möglich ist übrigens auch, dafs das Lied von J aus seinen Quellen mitgeteilt ist.

6) Ex. 15, 22—25 (Dillm., Kuen. E geg. Jül.). Der folgende Vers, welcher Moses Richterthätigkeit als Gesetzgebung fafst, ist Zusatz von R^d.

mit einigen der Ältesten Israels auf den Berg gehen und mit seinem Stab den Fels schlagen, so werde Wasser aus ihm kommen [1].

Der Beduinenstamm der ʿAmaleqiter greift Israel an. Bei Refidim kommt es zur Schlacht. Josua kämpft mit der auserlesenen Mannschaft Israels, während Mose von Aaron und Ḥûr unterstützt seinen Gottesstab hochhält, wodurch Israel der Sieg wird [2].

2. Die ʿAmaleqiterschlacht ist ohne Zweifel nahe dem sinaitischen Gottesberge gedacht [3]. Um den Besitz der Oasen am Sinai mag es sich im Kampfe gehandelt haben. Mose hatte ja im Sinne, hier mit dem Volke eine längere Zeit zu verweilen. So kann Israel nun ungehindert am altheiligen Gottesberge sein Lager beziehen. Hier sollen sich grofse, für das Volk ewig denkwürdige Dinge vollziehen. Mose steigt zu Gott auf den Berg. Es wird ihm der Befehl, das Volk solle auf den dritten Tag sich bereit halten. In der That künden an demselben Donner und Blitz die Herabkunft Gottes auf den Berg an. Mose führt das Volk aus dem Lager Gott entgegen an den Fufs des Berges [4].

Vom Berg aus redet Gott zum Volk die zehn Worte.

Das Volk, erschrocken durch die Gottes Stimme begleitenden Donner, bittet, Mose möge allein mit Gott reden und dann ihm Gottes Willen verkünden. So redet Gott zu Mose und offenbart ihm die weiteren dem Volke geltenden Gesetze und Rechte [5]. Sie bieten eine etwas bunte Zusammenstellung von Vorschriften zivil- und kriminalrechtlicher Art für das bürgerliche Leben Israels, damit verbunden sodann kurze Verordnungen über die Opfer und Festfeiern. Dieses sogen. Bundesbuch E abzusprechen, wie nach dem Vorgang Stähelins Wellhausen thut, ist kein genügender Grund vorhanden [6].

---

1) Ex. 17, 3—6, aber in V. 5f. mit Teilen von J gemischt. Aus der Erwähnung des Stabes und der Ältesten geht die Zugehörigkeit des Hauptberichtes zu E hervor, geg. Vatke. Für בחרב V. 6, das Jül. und Va. als Glosse ansehen, lies בהר. — Kap. 16 gehört hinter Num. 10.

2) Ex. 17, 8—16 nach eigener, ohne Zweifel alter, Quelle (V. 14) wohl von E mitgeteilt.

3) Der Besuch Jitros Kap. 18 gehört wie Kap. 16 an eine spätere Stelle, schon wegen V. 16. 20.

4) Ex. 19, 2b. 3a. 10. 13—17. 19.

5) Ex. 20, 1—10. 12—17, aber mit manchen späteren Zusätzen von R[d], bebesonders in der 1. Hälfte. V. 18—26 (die Versetzung von V. 18f. vor V. 1 [Jül., Kue.] ist nicht nötig). Kap. 21. 22. 23, 1—7. 20—22.

6) Wellh. XXI, S. 556ff. Nach ihm sollen Kap. 21—23 (zusammen mit 19, 20—25; 20, 23—26; 24, 3—8) J zugehören. Allein schon dafs ihn rein sachliche Erwägungen, zum Teil höchst gesuchter Art, leiten, mufs befremden. Der Sprach-

Nach Empfang des Gottesgesetzes kehrt Mose zurück und theilt dem Volke mit, was Gott geredet. Dieses verspricht, alle Gebote Gottes zu halten. Mose schreibt sie auf; er baut sodann am Fufse des Berges einen Altar und läfst die Jünglinge Israels ein Bundesopfer bringen. Das vorher geschriebene Buch des Bundes liest er sodann dem Volke vor und verpflichtet dasselbe feierlich auf das Bundesgesetz [1]. Darauf ruft Gott Mose noch einmal auf den Berg, ihm die zwei Steintafeln mit den darauf geschriebenen Geboten einzuhändigen. Mose steigt mit seinem Diener Josua wieder hinauf. Das Volk [2] läfst er unter Aarons und Ḥûrs Leitung zurück. Vierzig Tage und Nächte bleibt Mose dort und empfängt die steinernen Tafeln [3], beschrieben mit Gottes Finger [4].

Während der Rückkehr hört Josua im Lager grofses Getümmel und glaubt, es sei Kriegslärm. Mose, der genauer hört, erklärt, was sie vernehmen sei nicht Schlachtruf, sondern Wechselgesang. Dem Lager nahegekommen sieht Mose das unter Aaron und Ḥûr zurückgelassene Volk im Tanz um ein goldenes Kalb und in wilder Zügellosigkeit. Entrüstet zerschmettert er die Steintafeln, zerreibt das Bild zu Staub und mischt ihn in die Quelle, aus der das Volk trinken mufs. Mit Hilfe der Leviten, die sich zu ihm und Jahve schlagen, und ein Blutbad unter dem Volke anrichten, schafft er Ordnung. Dem Stamm Levi wird daher das Priestertum Jahves übertragen [5]. Als Strafe des Abfalls erhält das Volk den Befehl, nun vom Ḥoreb aufzubrechen. Sie können wegen ihrer Versündigung nicht mehr am Wohnort Gottes bleiben. Ein Engel aber soll sie geleiten [6]. Ihren Schmuck, den sie

---

gebrauch spricht entschieden für E, vgl. אלהים, אמה u. a. Gegen Wellh. s. Dillm., ExLev., S. 219 f.; Jül., S. 305 ff.; Kuenen Ond.[2], S. 149 f.; Vatke, Einl., S. 340 f.

1) Ex. 24, 3–8. Gegen Wellhausens Folgerung (XXI, S. 556) das Volk verpflichte sich nur auf das von Mose Kundgegebene, spricht deutlich genug der Wortlaut: „alle Worte, die Jahve geredet, wollen wir thun“ V. 3. 7.

2) So ist V. 14 statt „die Ältesten“ zu lesen. Die jetzige Lesart stammt aus R zur Ausgleichung von V. 14 mit 2 und 10.

3) Vgl. die Ausscheidung der 10 Worte bei Vatke, S. 338. Der Inhalt der zwei Tafeln mag etwa so gedacht werden, wie Vatke angiebt. Die Quelle von E (und J) selbst hatte aber wohl schon etwas mehr Text.

4) Ex. 24, 12–14. 18 b; 31, 18 b.

5) Ex. 32, 15–20 (Kuen., Dillm. nur bis 19 a α; allein es ist doch fraglich, ob der Rest von V. 19 und 20 vom Vorhergehenden getrennt werden dürfen. Die Erwähnung der Tafeln V. 15 f. hat nur den Zweck, auf ihr nachheriges Schicksal zu weisen). 25—29.

6) Ex. 33, 1—3 a, aber mit Zusätzen von R^d.

von Ḥoreb her[1] noch an sich haben, legen sie ab. Mose errichtet daraus die Stiftshütte (und wohl auch die Lade[2]) und stellt sie aufserhalb des Lagers auf. Josua, Moses Diener, ist die Hut des Zeltes anvertraut[3].

Die Lagerplätze am Ḥoreb sind die Gegend, in welcher Mose einstens schon als Hirte Jitros geweilt hatte. Von hier gegen Süd und Ost, dem Meerbusen zu, zelten die Angehörigen seines Weibes. Dieses selbst samt den Kindern hat Mose nach unserem Verfasser hier in der Heimat zurückgelassen. So eilt denn Jitro, auf die Kunde von dem, was in Ägypten und am Ḥoreb geschehen, herzu, Mose aufzusuchen und ihm Ṣippora mit den Kindern zuzuführen[4]. Mose berichtet ihm des nähern, was Jahve an Israel gethan, und Jitro preist Israels Gott als den höchsten unter allen Göttern und bringt ihm Opfer dar. Aaron und die Ältesten Israels nehmen am Mahle teil. Tags darauf sieht Jitro zu, wie Mose allein und ohne Gehilfen dem Volke Recht spricht. Er giebt ihm den Rat, Mose möge zwar auch in Zukunft den Verkehr des Volkes mit Gott selbst vermitteln und so dem Volke Gottes Satzungen und Weisungen offenbaren: aber daneben solle er zu seiner Hilfe taugliche Männer aus dem Volke zu Obersten über 1000, 100, 50 und 10 bestimmen und ihnen die leichteren Rechtsfälle zur Entscheidung überlassen. Nachdem so Mose auf Jitros Rat das Gerichtswesen seines Volkes „für alle Zeit" (V. 26) neu geregelt hat, bricht Israel, dem göttlichen Befehl folgend, vom Gottesberge auf und zieht drei Tagereisen weiter. Die Bundeslade zieht voran[5] und weist die Lagerstätten an. Wenn sie sich erhebt, ruft Mose: Stehe auf Jahve, dafs deine Feinde sich zerstreuen . . ., wenn sie ruht: Kehre wieder Jahve zu den Myriaden der Tausende Israels![6] Die beiden Worte sind ohne Zweifel alte, in der Überlieferung der Heldenzeit feststehende Sprüche[7], möglicherweise in der späteren Zeit bei Zügen mit der Lade noch in Gebrauch stehend.

---

1) Über die Erklärung von 33, 6 s. Dillm., ExLev., S. 345.

2) Diese Notiz ist zwischen V. 6 und 7 zu ergänzen. Wellh. XXI, S. 562f.; Dillm., ExLev., S. 345.

3) Ex. 33, 5—11.

4) Hierher gehört wohl der von R schon vor die Sinaibegebenheiten gelegte Bericht Ex. 18, 1 a. 2 a (2 b ist harmonistischer Einsatz). 3—27, doch in V. 8—10 mit kleinen Teilen aus J vermengt.

5) Die Worte „drei Tagereisen weit" sind wohl Glosse, Wellh., Kuen. Ond[2], S. 322.

6) Num. 10, 33—36.

7) Ewald, Gesch. Isr.[3] II, S. 31. Delitzsch in ZkWL. 1882, S. 235. Dillm., NuDtJo., S. 53.

Auf dem Zuge bricht, als Strafe für unwillige Klagen des Volkes, am Ende des Lagers Feuer aus, das erst durch Moses Fürbitte gehemmt wird. Der Ort heifst daher Tabʿērā [1]. Auch die wunderbare Speisung mit Man, die in unserer Quelle so gut wie in J genauer beschrieben war, genügt dem Volke bald nicht mehr. Es verlangt nach Fleisch. Jahve zürnt und treibt durch einen Wind Wachteln in grofser Zahl vom Meere her. Aber noch sind die Wachteln dem Volke unter den Zähnen, da trifft es eine grofse Plage. Der Ort heifst Qibrôt ha-Taawā [2].

Um einer Kuschitin willen, die Mose neben Ṣippora, oder wohl eher nach ihrem Tode geehelicht hat, erheben sich Mirjam und Aaron wider Mose [3]. Weil Gott auch mit ihnen, nicht allein mit Mose geredet hat, heischen sie die gleiche profetische Geltung wie er. Alle drei müssen sich beim Stiftszelt vor dem Lager versammeln. Mirjam wird aussätzig, aber auf Moses Gebet wieder geheilt [4].

An der Südostgrenze Kenaʿans angelangt sendet Mose von Qadesh aus zwölf Kundschafter nach dem verheifsenen Land, darunter Kaleb. Josua bleibt bei Mose zurück. Sie sollen das Land erforschen und von seinen Früchten mitbringen. Die Kundschafter gelangen bis zum Traubenbach unweit Ḥebron, von wo sie eine Traube und andere Früchte mitnehmen. Die Früchte des Landes zeigen sie den Ihrigen. ... Das mutlos gewordene Volk beschwichtigt Kaleb, während seine Genossen ängstlich vom Hinaufziehen abraten, denn dort wohnen Riesen [5]. Das Volk läfst sich bereden, und so folgt die Strafe Jahves [6]. ... Reumütig will Israel nun doch gegen Kenaʿan vordringen und, als Mose abredet, es auf eigene Faust versuchen. Aber der Emoriter, der auf dem Gebirge wohnt, kommt herab und schlägt Israel zurück bis Ḥorma [7].

Über die lange Zeit des nun wieder beginnenden Wüstenaufent-

1) Num. 11, 1—3 (Kuen., Dillm. E).

2) Ein Rest davon ist Num. 11, 7—9. Die Fortsetzung sind die Worte ויחר אף יי מאד in V. 10 (vgl. V. 1. 33, auch Wellh. XXI, S. 569) und sodann V. 30—34.

3) Über V. 1b siehe geg. Wellh., S. 569: Dillm., S. 64.

4) Num. 12, 1—15. Kuenen Ond.[2], S. 244 schreibt das Kap., wohl bes. wegen V. 1 E^2 zu.

5) Num. 13, 20. 23f. 26bβ. 30f. 32c. 33. V. 30f. mit Dillm. gegen Meyer = E, weil sonst durch 14, 8f. eine Wiederholung entstünde.

6) Der Bericht hierüber ist durch J verdrängt.

7) Num. 14, 39—45. Der Hauptbericht ist aus E (Meyer in ZAW. I, S. 153). Die im Text gegebene Korrektur האמרי aus Deut. 1, 44 drückt in V. 43. 45 die ursprüngliche Lesart von E aus.

haltes schweigt unsere Quelle fast ganz. Nur zwei Ereignisse werden in sie verlegt, der Aufstand des Datan und Abiram und die Versündigung Moses. Jene zwei Rubeniten erheben sich wider Moses (und Aarons?) Führerschaft. Als Angehörige des ersten Stammes fordern sie gleiches Recht mit dem Levistamme. Mose kündigt ein Gottesgericht an, die Empörer werden von der Erde verschlungen [1]. Ist diesem Ereignis keine Ortsangabe beigefügt, so führen die daran angereihten Vorgänge am Haderwasser deutlich auf die Gegend von Qadesh, wo demnach Israel auch nach dieser Quelle [2] sich längere oder lange Zeit aufgehalten hat. Der Hergang selbst ist im heutigen Text nicht mehr klar zu ermitteln. Was sich sicher ergiebt, ist nur, dafs ein Murren des Volkes um Wasser Mose und Aaron Anlafs zur Versündigung giebt [3].

3. Nach Verflufs der Wartezeit sendet Mose von Qadesh aus Boten an den König von Edom mit der Bitte um freien Durchzug durch sein Gebiet. Edom verweigert denselben, und so ist Israel genötigt, im weiten Bogen sein Land zu umziehen. Unterwegs wird das Volk aus Mangel an Speise und Wasser mutlos. Gott straft es durch feurige Schlangen. Durch eine von Mose aufgerichtete eherne Schlange werden die Gebissenen geheilt: die heidnische Schlangenverehrung wird in den Dienst des lebendigen Gottes gestellt [4].

Aus einem alten Stationenverzeichnis, das auch im Deuteronomium wieder benützt wird, werden nun einige der Lagerorte Israels, nachdem es Edom umgangen hat, aufgeführt: das Bachthal des oberen Zered und das südliche Ufer des (oberen) Arnon [5]. Israel steht infolge dessen jetzt an der südöstlichen Grenze des Emoritergebiets gegen Moab hin. Hierzu citiert unser Verfasser ein altes Liederbuch aus der Zeit der Heldenkämpfe, „das Buch der Kriege Jahves", welches über den jetzt eingeleiteten Zug gegen die Emoriter sang:

---

1) Num. 16, 1 b. 2 aα. 12—14. 15 b. 25 f. 27 b—31 (34?). Der Hauptbericht scheint aus E (Kuen.). Dillmann will daneben Spuren eines solchen aus J finden.

2) Auch wenn 20, 1 aβ b, wie wir annahmen, zu J gehört. Vgl. Deut. 1, 46. Ri. 11, 17, welche Stellen wohl auf E zurückgehen.

3) Num. 20, 3—5. 7—11. 13. Doch kann bei den vielen Anklängen an P die Zugehörigkeit zu E immerhin zweifelhaft erscheinen.

4) Num. 20, 14—21 (Mey., Kuen., Dillm. geg. Wellh.); 21, 4 aβ b. 5—9. Vgl. dazu Baudissin, Studien I, S. 289. Reufs, Gesch. d. AT., S. 166. Dillm., NuDtJo, S. 120.

5) Num. 21, 12 f. Vgl. Deut. 10, 6 f. (Mey., S. 119. Dillm., S. 121).

Das Wâhêb in Sûfâ [durchzogen wir] und die Bachthäler des Arnon,
Auch den Abhang der Thäler, welcher sich bis zur Stätte von 'Âr erstreckt
und sich lehnt an die Grenze von Moab [1].

Nördlich vom Arnon zieht Israel am Rande der Wüste hin weiter nach Be'ër, einer Brunnenstation, die noch später im Volke mit den altertümlichen Strofen besungen wird:

Steig auf Brunnen! Singt ihm zu!
Dem Brunnen, den Fürsten gruben — den die Edeln des Volkes bohrten,
Mit dem Scepter, mit ihren Stäben [2].

Das alte, oben schon zum Worte gekommene Stationenverzeichnis wird hier von E vorgreifend noch weiter benützt. Von der Wüste (an deren Rand der Brunnen lag) ziehen sie nach Mattana, von hier nach dem Gottesbach; von da nach Bāmôt und von hier zum Thal im Feld Moab an der Höhe der Pisga. Pisga ist wohl der Nebo der Priesterschrift; Israel steht somit jetzt dem Nordende des Toten Meeres und der Jordanmündung gegenüber [3].

Zuvor aber schickt Israel vom Arnon aus [4] Boten an den Emoriterkönig Sîḥon mit derselben Bitte, welche früher an Edom ergangen war. Sîḥon jedoch zieht gegen Israel, bei Jahaṣ kommt es zur Schlacht. Israel besiegt ihn und erobert sein Land gegen Norden vom Arnon bis zum Jabboq, und bis Ja'zer, das die Grenze der 'Ammoniter bezeichnet, gegen Osten [5]. Israel nimmt des Emoriters Städte weg und wohnt in (besetzt) Ḥeshbon und ihren Tochterstädten. Dieses Ḥeshbon, eine von Haus aus moabitische Stadt, war in einem kurz vorhergegangenen Kriege Sîḥons gegen Moab von Sîḥon dem früheren Moabiterkönig abgenommen worden. Auf diese Niederlage Moabs und zugleich (am Anfang und Ende) den Sieg Israels über Sîḥon bezieht sich ein von E hier eingefügtes altes [6] Lied:

1) Num. 21, 14 f.

2) Num. 21, 16–18 a.

3) Num. 21, 18 b–20. Vgl. über das Verhältnis dieser VV. zum Vorhergehenden und Nachfolgenden Kuen. Ond.². S. 152.

4) Deut. 2, 26 heifst der Ort genauer Midbar Qedemot. Die Scene greift hinter V. 18 b zurück

5) S. Dillm. zu Num. 21, 24.

6) Über das Alter desselben vgl. gegenüber Ed. Meyer, ZAW. I, S. 128 ff. auch ZAW. V, S. 36 ff. (welcher das Lied auf die jüngste Vergangenheit des Verfassers, d. h die Kämpfe des Mesha' bezieht) Kuenen, Theol. Tijdschr. XVIII, S. 479 ff. und Ond², S. 230; Dillm., NuDtJo., S. 129 und die obige Erörterung auf S. 82. Über die Annahme, V. 26 sei blofser Flickvers, weil ein emoritisches

Kommt [immerhin] nach Ḥeshbon — gebaut und befestigt werde die Stadt Siḥons.
Denn Feuer ging aus von Ḥeshbon — eine Flamme aus Sîḥons Burg;
Sie frafs die Stadt Moabs — die Herren der Höhen des Arnon.
Weh dir Moab — zunichte bist du Volk des Kemôsh!
Er gab hin seine Söhne zu Flüchtlingen — seine Töchter zu Gefangenen dem Emoriterkönig Sîḥon ....
Wir beschossen sie; zunichte war Ḥeshbon bis Dîbon — wir legten an bis Nofaḥ, Feuer bis Mêdeba [1].

Der Moabiterkönig Balaq, durch Israels Sieg über die Emoriter besorgt, läfst auch hier den Seher Bilʿam, und zwar aus Petôr am Eufrat, kommen, damit er Israels Vordringen hemme. Er weigert sich anfangs zu kommen, willigt aber, nachdem Gott ihm die Erlaubnis gegeben, ein. Balaq zieht ihm an die Grenze seines Gebietes nach ʿÎr (ʿĀr) Moab am Arnon entgegen. Von da geleitet er ihn in das von Israel besetzte Gebiet nördlich vom Arnon nach Bamot Baʿal. Statt zu fluchen segnet Bilʿam Israel. Dasselbe geschieht, als Balaq, den Standort wechselnd, ihn auf das Späherfeld führt [2].

Zum Kampf mit Moab kommt es nicht. Wohl aber schliefst Israel (in Shiṭṭim?) sich dem Dienst des in jener Gegend verehrten Baʿal Peʿôr an. Ein durch Mose angeordnetes Blutbad straft die Schuldigen [3].

Das Weideland im Osten des Jordan erbitten sich die Stämme Gad und Ruben. Sie wollen ihre Weiber und Kinder und ihren Viehbesitz hier zurücklassen, erklären sich aber zugleich bereit, ehe sie hier sich dauernd niederlassen, dem Volke bei der Eroberung des westlichen Landes Waffenhilfe zu leisten. Gad erhält zum Bau, bzw. Wiederaufbau acht, Ruben sechs Städte im südlichen Teil des Ostlandes [4]. Den nördlichen Teil des Ostlandes, Gilʿad, erobern dann später die manassitischen Geschlechter Makîr und Jaîr. Ebenso erobert ein Geschlecht

---

Reich gar nicht existierte, ebenfalls Kuen. Ond.², S. 230. Wie übrigens der Autor, falls er den Namen des früheren Königs von Moab nicht kannte und einen selbsterfundenen Namen nicht einsetzen mochte, statt מלך מאב הראשון sich hätte ohne lange Umschreibung ausdrücken sollen (vgl. Meyer, ZAW. V, S. 41), ist nicht klar.

1) Num. 21, 27—30. Die Rede geht in V. 27 von Israel an die Emoriter. V. 28f. erzählen Siḥons Sieg über Moab, V. 30 Israels Sieg über Siḥon. V. 31—35 ist wohl späterer Zusatz.

2) Num. 22, 2. 3b. 5—17 (Kleinigkeiten in V. 5 und 7 ausgenommen). 19. 21b. 35b. 36—38. 40; 23, 1—22. 24f. (geg. Wellh. vgl. שׂרי מאב, אלהים V. 17 und קרה nach Ex. 3, 18; 5, 3). V. 23 und 26ff. sind Zusatz von Rd.

3) Num. 25, 3. 5.

4) Aus dem jedenfalls stark überarbeiteten Kapitel Num. 32 gehören hierher V. 16f. 24. 34—38 und wohl einzelne Teile aus V. 1ff.

Nobah das Gebiet von Qenāt [1], das vielleicht in dem Ruinenort Qanawat am Abhang des Ḥaurangebirges wiedergefunden ist [2].

Die grofse Einschaltung, welche die Einfügung des Deuteronomiums verursacht, hat auch für E den Zusammenhang zerrissen. Die Fortführung desselben folgt erst Deut. 31. Jahve kündigt Mose seinen Tod an und bestellt Josua zu seinem Nachfolger [3]. Aus älterer Quelle in E aufgenommen folgten dann ursprünglich in E ein Lied Moses [4] und sein Segen [5]. (Mose stirbt;) es steht hinfort kein Profet mehr in Israel auf, der Gott Angesicht zu Angesicht gesehen hätte [6].

§ 22.

Der Erzählungsstoff von P.

Die nach Ägypten gezogenen Söhne Israels mehren sich dort stark. Daher verbittern ihnen die Ägypter das Leben mit harter Fronarbeit [7]. Sie seufzen und ihr Geschrei dringt vor Gott; er gedenkt seines Bundes mit den Vätern [8]. Er teilt Mose mit, wie er den Vätern als El shaddaj erschienen sei, seinen Namen Jahve aber ihnen noch nicht geoffenbart habe; er wolle Israel aus Ägypten führen [9]. Mose hat er zum Gott über Pharao gesetzt, sein Bruder Aaron aber soll sein Profet sein. Mose soll Aaron Befehl geben, worauf dieser mit seinem Stab die Wunder thut. Jahve aber wird Pharaos Herz verhärten, dafs er die Söhne Israel nicht ziehen läfst. Mose ist zu jener Zeit 80, Aaron 83 Jahre alt. Aaron verrichtet mit seinem Stab auf Moses Befehl das

1) Num. 32, 39. 41 f., eine von E hier gleich eingefügte vorgreifende Mitteilung, aus der dann später bei (P? und) R die Meinung entstanden ist, als hätte Halbmanasse schon in mosaischer Zeit einen Teil des Ostlandes besetzt.

2) Weiter südlich (Bäd.², S. 313) braucht Qenāt nicht gedacht zu werden.

3) Deut. 31, 14—23 (?). Vgl. Kuen. Ond.², S. 124. 152. 250. Er nimmt den Abschnitt für JE in Anspruch. Dillm. weist V. 16—22 J zu.

4) Darauf weist Deut. 32, 44, welcher Vers ein Lied Moses voraussetzt. Das heute als Lied Moses geltende Lied Deut. 32, 1—43 kann (gegen Kuen. Ond.², S. 124. 152 und Dillm., NuDtJo., S. 394) weder von E noch von J stammen, sondern ist jüngeren Datums. R^d hat dasselbe vorgefunden und an Stelle des älteren Mosliedes des E eingesetzt. S. auch Stade in ZAW. V, 279 ff.

5) Deut. 33, 1—29 (V. 1 Zusatz von E).

6) Deut. 34, 10.

7) Ex. 1, 1—5. 7 (V. a β wohl Zusatz des R). 13. 14 (z. T.).

8) Ex. 2, 23 a β—25.

9) Ex. 6, 2—30 (Kuen. V. 6—8. 13—30 = R).

erste Wunder (Verwandlung des Stabs in eine Schlange). Die ägyptischen Zauberer ahmen es nach [1]. In derselben Weise vollzieht sich das zweite (Verwandlung alles Wassers in Ägypten in Blut) und dritte Zeichen (Frösche) [2]. Beim vierten (Läuse) versagt die Kunst der Zauberer und vom fünften (Pestbeulen) werden sie selbst heimgesucht [3].

Vor der Erzählung des Auszugs wird nun von P die Verordnung des Passah eingelegt, worauf der Zug aus Ägypten kurz geschildert wird. Von Ra'mses ziehen sie 600 000 Mann stark nach Sukkot, nachdem sie 430 Jahre in Ägypten geweilt hatten [4]. Auch die Heiligung der Erstgeburt wird sofort beim Auszug schon geboten [5].

Von Sukkot ziehen sie nach Etām, von hier sollen sie auf Jahves Geheifs sich nach Pîhaḥîrôt am Schilfmeer wenden. Hierher jagt Pharao ihnen nach. Israel schreit zum Herrn. Mose reckt seine Hand über das Meer, da spalten sich die Wasser . . . die Ägypter verfolgen Israel bis zur Mitte des Meeres . . . Mose reckt abermals seine Hand aus, da kehrt das Meer zurück und bedeckt die Ägypter [6]. Sie gelangen nach Elîm, wo sie zwölf Quellen und siebzig Palmbäume finden [7].

Von hier gelangen sie am fünfzehnten Tag des zweiten Monats nach dem Auszug zur Wüste Ṣîn zwischen Elim und dem Sinai. Die ganze Gemeinde murrt wider Mose und Aaron um Brot und Fleisch. Die Herrlichkeit des Herrn erscheint in der Wolke, und Jahve verheifst dem Volk auf den Abend Fleisch und auf den Morgen Brot. Das Volk erhält Wachteln und Man [8]. In J ist, wie oben gezeigt, dieser Vorgang ursprünglich hinter den Sinaivorgängen erzählt gewesen; in P ist er bereits an eine vorsinaitische Örtlichkeit geknüpft.

Das nächste Lager ist Refîdîm [9]. Was sich hier ereignet, hat R

---

1) Ex. 7, 1—13.

2) Ex. 7, 19. 20aα. 22 (23? s. o.); 8, 1—3.

3) Ex. 8, 11aβb—15; 9, 8—12. Als Abschlufs gehört hierzu vielleicht noch 11, 9f., doch s. Jül., S. 86.

4) Ex. 12, 1—20. 28. 37 z. T. (s. o.) 40f. 43—51. Die Ordnung ist hier durch R gestört; Dillm. setzt V. 14—20 hinter 49, V. 40f. hinter 50, die Ausführung des Strafgerichts hinter V. 28; Jül. will 12, 1—14 zu P, 15—20 zu P^2 rechnen (jedoch vgl. בתים V. 7).

5) Ex. 13, 1. 2 (geg. Jül.).

6) Ex. 13, 20; 14, 1—4 (Wellh. V. 3f. = E). 8. 9aβb. 10bβ. 15. 17. 18. 21aαb. 22b 23. 26. 28a. V. 29 wohl Glosse.

7) Ex. 15, 27.

8) Ex. 16, 1—3. 9—13. 14f. (jedenfalls zum Teil) 16b—18a. 22—26. 31—35a. — Wellh. V. 14f. = JE; Jül. will aufser 4f. 28—30. 32—34 (= R^d) alles P zuweisen; Kuenen setzt aufserdem 22—27 = R.

9) Ex. 17, 1abα.

aus J und E mitgeteilt. Von hier gelangt das Volk zur Wüste Sinai (im dritten Monat nach dem Auszug)[1]. Auch die Sinaivorgänge sind zunächst ganz nach den älteren Quellen wiedergegeben. Dafs auch P den Dekalog einst mitteilte, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Dasselbe wird schwerlich vom Bundesbuch gesagt werden können. Denn die Wahrscheinlichkeit überwiegt, dafs in P an Stelle des letzteren die Beschreibung der Stiftshütte und die ausführliche Priestergesetzgebung getreten war. So wie der Zusammenhang unserer Quelle sich heute noch herstellen läfst, entsteht der Schein, als wäre nach P Mose am siebenten Tag nach der Ankunft am Sinai sofort[2] — ohne vorherige Mitteilung des Dekalog — zur Entgegennahme der Beschreibung der Stiftshütte auf den Berg gerufen worden[3].

Es folgt nun diese Beschreibung selbst und im Anschlufs daran der Bericht über die Ausführung der Stiftshütte[4]. Ehe Mose zur Ausführung des Werkes vom Berge entlassen wird, erhält er die zwei Tafeln des Zeugnisses[5]. Auch wäre es möglich, dafs P zwischen Offenbarung und Ausführung der Stiftshütte eine Notiz über das goldene Kalb eingelegt gehabt hätte; doch können die betreffenden Worte[6] auch Glosse sein. Es ist daher wahrscheinlicher, dafs P diese Aaron wenig empfehlende Erzählung wegliefs und Moses Herabsteigen vom Berge sich ohne weitere Störung vollzogen dachte[7].

Die Erzählung von P erleidet nun eine grofse Unterbrechung durch Einschaltung des grofsen anderweitig von uns näher besprochenen Komplexes von Gesetzen. Dieselben sind als Mose sofort nach Errichtung der Stiftshütte von dieser aus gegeben gedacht und füllen das ganze Buch Levitikus und einen erheblichen Teil von Numeri aus. Erst mit Num. 10, 11 wird der lange abgerissene Faden der Erzählung wieder vorläufig aufgenommen. Im zweiten Monat des zweiten Jahres, also nach etwa einjährigem Verweilen am Sinai, erhebt sich die Wolke

---

1) Ex. 19, 2a. V. 1 mit der Zeitbestimmung scheint Nachtrag (P_2?) zu sein.

2) Falls nicht in 24, 1—3. 9—11 Reste aus P erhalten sind, was (vgl. Nadab und Abihu) immerhin wahrscheinlich ist. In keiner der andern Quellen lassen die Verse, weder nach Zusammenhang noch nach Form oder Inhalt, sich unterbringen (Dillm. J, Kuen. E, s. noch Wellh. XXI, S. 557, aber auch S. 558; Jül., S. 315).

3) An Ex. 19, 2a schliefst sich sofort 24, 15b—18a an (Kuen. 18a = E).

4) Ex. 25, 1—31, 17; 35, 1—40, 38.

5) Ex. 31, 18a.

6) Einiges aus Ex. 32, 15, wozu wohl V. 35 zu fügen wäre, könnte hierher gehören.

7) Er hatte wohl hier die Erzählung über Moses glänzendes Antlitz Ex. 34, 29—32 (33—35). So Wellh., S. 566; Dillm., S. 332 (Kuen. = R).

über der Wohnung des Zeugnisses: die Söhne Israels brechen von der Wüste Sinai auf und ziehen nach der Wüste Paran [1]. Auf dem Wege liegt Qibrôt ha-taawā, von wo das Volk nach Ḥaṣērôt aufbricht [2], um sodann die Wüste Paran zu erreichen [3].

Die Wüste Paran reicht im Norden bis an den Negeb Judas. Daher werden von hier aus Kundschafter nach Kena'an gesandt. Es sind zwölf Stammhäupter, deren Namen P mitteilt. Sie gelangen von der Wüste Ṣin (Nordende von Paran) bis nach Reḥôb im hohen Norden Kena'ans. Nach vierzig Tagen kehren sie zu Mose, Aaron und der Gemeinde zurück mit der Nachricht, das Land fresse seine Bewohner [4]. Das Volk beginnt gegen Mose und Aaron zu murren. Josua und Kaleb, die zu den Kundschaftern gehörten, reden ihm Mut zu. Jahve aber verhängt die Strafe, dafs die Söhne Israels von zwanzig Jahren und darüber hier in der Wüste sterben werden: entsprechend den vierzig Tagen der Kundschaft sollen sie vierzig Jahre in der Wüste wandern. Nur Josua und Kaleb werden das Land sehen [5].

In die Zeit der 38jährigen Wanderung fällt der Aufstand Qoraḥs und seiner Rotte. Es ist wahrscheinlich, dafs uns über sie zwei Berichte aus P erhalten sind. Jedenfalls hat Qoraḥ mit den Rubeniten Datan und Abiram ursprünglich nichts als die aufrührerische Gesinnung gemein. Er ist nach dem einen Bericht abtrünniger Levite (Wellh. Judäer?) und verbindet sich mit 250 nichtlevitischen Volkshäuptern gegen Mose und Aaron, besonders gegen das levitische Priestertum. Sie proklamieren die Heiligkeit der ganzen Gemeinde und protestieren im Namen der Laienstämme gegen das priesterliche Vorrecht Levis. Die Herrlichkeit des Herrn vor der Stiftshütte entscheidet gegen sie. Jahve will das ganze auf ihrer Seite stehende Volk vernichten, läfst sich aber bewegen, Qoraḥ und die Seinen mit ihren Häusern von der Erde verschlingen zu lassen [6]. Ein zweiter späterer Bericht in P kennt Qoraḥ als Haupt einer aus 250 ihm gleichgesinnten Leviten bestehenden Verschwörung der zurückgesetzten Leviten gegen das aaronitische Priester-

1) Num. 10, 11 f. V. 13—28 mag wohl späterer Zusatz zu P sein.

2) Num. 11, 35. Von den Vorgängen bei Qibrot ha-taawa hatte P vielleicht einen Bericht. Vgl. die Spuren in 11, 24 a und in V. 18—22.

3) Num. 12, 16.

4) Num. 13, 1—17 a. 21. 25. 26 a b α. 32 a b.

5) Num. 14, 1 a. 2. 5—7. 10 (mit Dillm., Kuen. setzt 1 a. 2 a. 3. 5—7. 10. 26—38 = P). 26—29 (Kuen. von R überarbeitet). 34—39.

6) Dies ist der Bericht von P^1 in Num. 16, 2—7 a. 15 a. (18.) 19—23. Teile von V. 24. 26. 27 (die Lesart למשכן יהוה Kuen., Dillm. ist nicht nötig; P^1 und E, welche dieselbe Todesart haben, sind hier verschlungen). 32—34.

tum. Sie werden bei der Stiftshütte durch Feuer, das von Jahve ausgeht, verzehrt [1].

An den ersteren, den Hauptbericht in P, schliefst sich die Erzählung von Aarons blühendem Stabe, der das Priestertum des Stammes Levi gegenüber den Laienstämmen (nicht Aarons gegenüber den übrigen Leviten) dem über den Untergang der Meuterer murrenden Volke vor Augen führt [2]. Ohne Zweifel haben auch die zwei folgenden Gesetze über die Stellung der Priester und Leviten und über die Verunreinigung durch Tote [3] ihre jetzige Stellung in P, wenn nicht ihre Entstehung, ihrem Zusammenhang mit der Qoraḥgeschichte zu danken.

In die Zeit der 38 Jahre gehören auch bei P die Vorgänge bei Qadesh in der Wüste Ṣin. Israel hat auch bei P seinen Hauptsitz in dieser Gegend (Paran). Das Volk murrt um Wasser, Mose und Aaron aber versündigen sich selbst dabei in einer auch hier nicht mehr klar zu erkennenden Weise. Deshalb sollen auch sie das verheifsene Land nicht sehen [4].

Nach dem Aufbruch von Qadesh gelangt Israel im 40. Jahre des Auszugs [5] nach dem Berge Hor. Damit ist die Grenze Edoms erreicht. Die hier genannte Grenze [6] Edoms kann wohl nur die Südgrenze sein. Aaron stirbt hier [7]. Es folgen sofort mit (wohl zufälliger) Auslassung von Ṣalmona und Punon [8] die Stationen Obot und Ijjê ʿAbārîm, womit die Ostgrenze Moabs erreicht, Edom also wie in E von Süden und zugleich Moab von Osten her umgangen ist [9]. Auch für P wie für die anderen Quellen ist der Name Bilʿams mit diesen Gegenden verknüpft, wenngleich er hier eine andere Rolle spielt. Die Weiber Midjans [10] verleiten die israelitischen Männer zur Unzucht; eine Plage von Jahve rafft 24000 von Israel weg, bis Pinḥas kräftiges Eingreifen ihr Einhalt

1) So P^2 in Num. 16, 1a. 7b. 8—11. 16. 17. (18.) 35; 17, 1—5. Vgl. zum ganzen Kapitel Wellh. XXI, S. 572ff.; Kuen., Th. Tijd. XII, S. 139ff.; Dillm., NuDtJo., S. 87ff., auch Kittel, ThStW. II, S. 39. 162—165.

2) Num. 17, 6—28. Vgl. dazu meine Erörterung der Stelle in ThStW. II, S. 162f.

3) Num. 18 und 19.

4) Num. 20, 1aα. 2. 6. 12; vgl. V. 24.

5) Num. 33, 38; nach dieser Stelle ist die hier fehlende Ziffer zu ergänzen.

6) Jedenfalls kann wegen בקצה V. 23 Hor nicht in Edom gesucht werden. S. Dillm., NuDtJo., S. 116.

7) Num. 20, 22—29.

8) Vgl. Num. 33, 41. 42.

9) Num. 21, 4aα. 10. 11.

10) Man kann deshalb immerhin schon bei Num. 22, 4. 7 an Reste von P denken s. o.

thut [1]. Dieser Frevel ist in P auf Veranlassung Bil῾ams geschehen, der Midjan den Rat gab, Israel so durch Gottes Zorn zu verderben [2]. Ein Vernichtungskrieg Israels gegen Midjan ist die Folge [3]. Zwischen die beiden letzten Erzählungen sind in P die Musterung Israels am Ende des Wüstenzuges, dazu einige Gesetze [4], sowie endlich die Ankündigung von Moses Tod und Josuas Weihung zum Nachfolger Moses eingelegt. Dieser soll auf dem Gebirge ῾Abarim sterben, nachdem er das Land übersehen hat [5].

Ruben und Gad (und Halbmanasse?) erbitten sich und erhalten Gebiete im Osten. Zu ihnen gesellt sich später das manassitische Geschlecht Makir [6].

Das den Zug durch die Wüste noch einmal überblickende Stationenverzeichnis [7], der Befehl zur Vernichtung der Einwohner des Landes und die Bestimmung seiner Grenzen, sowie einige nachgetragene Anordnungen [8] schliefsen das Buch Numeri ab.

Erst am Ende des Deuteronomiums taucht unsere Quelle wieder kurz auf. Die wenigen vor der eigentlichen Eroberungsgeschichte noch in ihr gegebenen Notizen sind von R aus begreiflichen Gründen von ihrem ursprünglichen Orte hierher versetzt worden. Mose erhält den Befehl, nun auf den Berg ῾Abarim, den Berg Nebo im Lande Moab gegenüber von Jericho, zu steigen, damit er das Land Kena῾an übersehe und dann sterbe [9]. Er thut so (und stirbt), 120 Jahre alt. Josua wird sein Nachfolger [10].

1) Num. 25, 6—19; nach Kuen. wäre V. 16—18, nach Dillm. 10—13 späterer Zusatz in P.

2) Num. 31, 8. 16, was hierher zu ergänzen ist.

3) Num. Kap. 31. Der heutige Text ist ein ziemlich später Zusatz zu P, wohl auf Grund jener ursprünglichen, zu Num. 25, 6 ff. gehörigen Notizen.

4) Jene in Num. 26, diese in 27, 1—11. 28—30, 1. Zu Num. 30, 2 ff. s. Dillm, S. 185.

5) Num. 27, 12—23.

6) Teile von Num. 32 gehören jedenfalls zu P wegen Num. 34, 14 f.; Jos. 13, 15 ff. Vgl. Kuen. Ond.², S. 100 f.; Dillm., NuDtJo., S. 193. Von P stammen wohl V. 2. 4. 18—22. 28—32. 40. Ob Halbmanasse V. 33 ebenfalls von P oder von R stammt ist unsicher, letzteres aber wahrscheinlicher.

7) Num. 33, 1—49, wohl auf Grund älterer Schriftstücke von P mitgeteilt, aber in der heutigen Gestalt stark durch die (kürzende und an einigen Stellen erweiternde oder den Sinn ändernde s. unt. § 23, Nr. 6) Hand von R gegangen. S. übrigens Dillm., NuDtJo, S. 202. Kayser, Vorexil. Buch, S. 97 ff. Wellh. XXII, S. 453. Kuen. Ond.², S. 101. 325.

8) Num. 33, 51. 54. Kap. 34—36.

9) Deut. 32, 48—52.

10) Deut. 34, 1 a α. 7 a. 8 f. Dillm. zieht dazu V. 5, den ich lieber J zuweisen möchte.

Eine besondere Charakteristik der Thätigkeit des Redaktors (R^h) in diesem Teil des Pentateuch zu geben, ist nach dem oben (§ 14, Nr. 2) Ausgeführten nicht nötig. Seine Arbeit ist in der Hauptsache dieselbe wie in der Genesis. Sie unterscheidet sich nur dadurch, dafs im weiteren Verlauf des Pentateuch R^d teilweise erheblich stärker eingegriffen hat als in der Genesis. Dadurch war R^h vielfach schon vorgearbeitet. Im Übrigen bleibt ihm auch hier seine Hauptaufgabe, welche schon in der Genesis darin bestand, auf Grund des in P vorliegenden Schemas den ganzen Stoff, soweit es ging, einheitlich zu gruppieren. Entsprechend der gröfseren Reichhaltigkeit und Verschiedenheit der zusammen zu bringenden Stoffe gestaltet sich seine Aufgabe jetzt schwieriger als in der Genesis. Dafs er sein Ziel hier unvollkommener erreicht hat als dort, ist nicht seine Schuld.

II. Der historische Gehalt der Mosegeschichte.

§ 23.

Das Alte Testament für sich.

1. Es gilt nun, die im Bisherigen auseinandergenommenen Fäden des Geflechtes, wie es unsere heutige Überlieferung darstellt, wieder zusammenzuhalten. Dabei ergiebt sich ein Bild, welches bei mannigfacher Verschiedenheit im einzelnen doch eine bedeutende Übereinstimmung in fast allen wesentlichen Momenten, dazu eine grofse Zahl augenscheinlich glaubwürdiger Züge aufweist. In kurzen Strichen gezeichnet, zeigt das Bild, welches unsere Überlieferung von jener Epoche der hebräischen Geschichte gewährt, die folgenden Hauptzüge.

Israel, unter Führung des Stammes Josef aus seinen alten Sitzen in der Nachbarschaft seines Bruderstammes Edom ausgezogen und nach Ägypten gewandert, hält sich dort, in Goshen wohnend, unbestimmte [1] Zeit auf. Es behält seine Sprache, seine nomadischen Lebensgewohnheiten und seine angestammte Religion — die letztere wenigstens teil-

1) Nach P in Ex. 12, 40f. 430, nach Gen. 15, 13 (rund) 400 Jahre, nach anderen Stellen (Ex. 6, 16ff. Num. 26, 29ff. Ruth. 4, 18ff. 1 Chron. 2, 18ff.; 7, 22ff. u. a.) bedeutend kürzer; bei den Juden nach Sam. LXX. Joseph., bei vielen Kirchenvätern und Neueren 215 Jahre. Vgl. Dillmann, ExLev., S. 120f.

weise [1] — bei. Das zähe Festhalten Israels an seiner nationalen und religiösen Eigenart, dazu die Sorge, Israel möchte einmal mit den Feinden Ägyptens gemeinsame Sache machen [2], bestimmen die Ägypter, mehr und mehr zur Unterdrückung der früher unbehelligt geduldeten Fremdlinge überzugehen. Besonders werden sie zu harten Frondiensten angehalten. Es war darauf abgesehen, da Israel sich Ägypten nicht freiwillig anschlofs, es mit Gewalt und durch langwierigen Druck seines Volkstums zu entwöhnen [3]. Israel empfindet die den eingeborenen Ägyptern altgewohnte, den freien Hirten aber unwürdig dünkende Knechtung [4]; aber es findet nicht die Kraft und den Entschlufs, das Joch abzuschütteln. Da ersteht Israel in Mose ein Retter. Ein Totschlag, aus Liebe zu seinem Volke an einem Ägypter verübt, führt ihn in die Wüste am Sinai. Er wird dort Eidam eines der arabischen Hirtenfürsten. Im Umgang mit ihm, dem Priester seines Stammes, mehr noch in der grofsartigen, den Menschen Gott näher bringenden Einsamkeit der sinaitischen Wildnis, geht Mose eine neue Gotteserkenntnis auf. Jahve, der lebendige Gott, erschliefst ihm sein Wesen. In ihm erkennt er die Kraft, sein Volk zu befreien.

Er kehrt zurück nach Ägypten und lehrt den neuen Gott, der zugleich der Gott der Väter Israels ist. Er weckt mit dem neuen Glauben an Israels Gott des Volkes Mut und Selbstvertrauen. Israel ist bereit, Ägypten den Rücken zu kehren und Mose in die Wüste zu folgen. Gottgesandte Heimsuchungen Ägyptens [5] benutzend, entflieht Mose mit seinen Volksgenossen. Er will sie zunächst zur Wüste und nach dem Gottesberg geleiten, der, von altersher als Sitz der Gottheit bekannt, ihm selbst zur geweihten Stätte geworden war. Hier will er auch sein Volk der Erkenntnis seines Gottes näher führen.

Am Ufer des Roten Meeres wird Israel von den nachsetzenden Ägyptern eingeholt: kaum zum Leben gebracht, ist die Schöpfung Moses schon mit der Vernichtung bedroht. Ein plötzlich eingetretenes Naturereignis, in dem Israel für alle Zeiten die rettende Hand seines Gottes erkannt hat, läfst Israel das Meer ungefährdet durchschreiten,

---

1) Vgl. die Phrase „der Gott deines Vaters" Ex. 3, 6; 15, 2; 18, 4. In Moses Vaterhaus wenigstens wird also der alte Gott — nicht aber als Jahve, s. unt. — verehrt. Anderseits s. aber auch für den andern (gröfsern?) Teil des Volkes Jos. 24, 14 ff. Ez. 16, 8; 20, 5 ff. 23 ff. (Am. 5, 25 f.?).

2) Ex. 1, 9 f.

3) S. Ewald, Gesch. Isr.[3] II, S. 11 ff.

4) Vgl. den so oft wiederkehrenden Ausdruck „Haus der Knechte".

5) Die Plagen sind in der Überlieferung verschieden, s. oben § 20 ff.; die Thatsache aber steht der Tradition fest.

während die nachrückenden Feinde mit Rossen und Wagen von den Fluten verschlungen werden.

Am Sinai offenbart Mose dem geretteten Volke den Willen seines Gottes. In Jahves Namen giebt er ihm ein Gesetz und schliefst Gottes Bund mit ihm. Israel ist nun Jahves Eigentum und sein Volk geworden. Als sichtbares Pfand seiner Gegenwart, als Stätte der Verehrung und heiliges Palladium giebt Mose dem Volke eine Gotteslade. Ihr schützendes Zelt ist die Stiftshütte.

Nach dem Sinai zieht Israel hin und her durch die Wüste, auf weitem Raume seine Herden weidend. Aber das Verlangen, die alten Sitze im Norden der Halbinsel zu gewinnen, verliert es nicht aus den Augen. So gelangt das Volk nach Qadesh, einer Wüstenstation am Südrande des heiligen Landes. Ein Versuch, nach Norden vorzudringen, schlägt durch die Zaghaftigkeit des Volkes selbst fehl. Lange Jahre kann Israel, aufgerieben und niedergeschlagen, nicht mehr an ein Vordringen denken. So ist ein jahrzehntelanger Aufenthalt bei und um Qadesh die Strafe seiner Feigheit und seines mangelnden Vertrauens zu Jahve.

Erst nach einem Menschenalter gewinnt Israel Kraft und Gelegenheit, sein Vorhaben auszuführen. Ein Zweig der Emoriter, der Besitzer des gröfsten Teils von Kena'an, hat unter seinem König Siḥon die Israel blutsverwandten hebräischen Stämme der Moabiter und 'Ammoniter aus ihren Sitzen verdrängt. 'Ammon wird die Gegend des oberen Jabboq, Moab das Gebiet nördlich vom Arnon bis zum unteren Jabboq geraubt. Ḥeshbon wird Hauptstadt dieses neuen Kena'aniterreiches. Mose ergreift den Anlafs, mengt sich in den Streit und erobert Siḥons Reich [1]. Vom moabitischen Gebiet behält er den bis jetzt von Siḥon eroberten Teil für sich. Den Moab gebliebenen, von Siḥon ohne Zweifel ebenfalls bedrohten, läfst er Balaq. Ebenso scheint er mit 'Ammon zu verfahren [2].

Das eroberte Gebiet teilt Mose den Stämmen Ruben und Gad zu. Er stirbt sodann, ohne den Jordan überschritten zu haben und überläfst seinem Diener Josua sein Werk.

2. Die Skizze hat die Hauptdaten, wie sie in den Quellen übereinstimmend erzählt sind oder der Wahrscheinlichkeit nach in ihnen standen, aufgezählt. Es ist jedoch ersichtlich, dafs für den historischen Charakter der mosaischen Geschichte weder dieses Einvernehmen der

1) Über die mutmafsliche Einheit der Quellen auch in diesem Punkte s. unt. S. 207 f.

2) Nach Richt. 11. S. darüber unten.

Quellen in den Hauptpunkten, noch selbst der ihm sich zugesellende Eindruck der Glaubwürdigkeit für sich schon mafsgebend sein können. Denn neben der Übereinstimmung unserer Nachrichten steht in anderen Punkten ein unleugbares Auseinandergehen derselben. Auch können wir meist nicht mehr ermessen, inwieweit Nachrichten, welche mit einer früheren Quelle übereinkommen, von der späteren selbständig oder in Abhängigkeit von jener früheren wiedergegeben sind. Zu alledem liegen, wie wir sahen, unsere drei Hauptquellen E, J und P ihrer Abfassungszeit nach um eine Reihe von Jahrhunderten hinter der mosaischen Periode. Wir werden daher nach weiteren Gründen für die Glaubwürdigkeit der Vorgänge der mosaischen Geschichte zu suchen haben.

Die Untersuchung zur Quellenkunde hat gezeigt, dafs besonders der Schrift des E, aber auch derjenigen von J alte und zum Teil den Ereignissen gleichzeitige Dokumente zugebot standen. Auf sie haben wir unser Augenmerk zu richten.

Wir stofsen hier zunächst auf jene alten Lieder, welche besonders E in seine Darstellung verwoben hat. Man darf annehmen, dafs sie als Ausdruck der geweihten, von grofsen Ereignissen erzeugten Stimmung einzelne Höhepunkte der mosaischen Geschichte begleiteten. Später wurden sie aufgezeichnet, oder sind sie von Mund zu Munde fortgetragen worden. Den Anfang macht das Meerlied [1], jener schwungvolle, bald Mose, bald Mirjam in den Mund gelegte Triumphgesang bei Israels Errettung am Roten Meere. Der Aufbau des Liedes läfst eine kürzere ältere und eine erweiterte jüngere Fassung unterscheiden. Mag die letztere auch erst in Kenaʿan ihre heutige Form erhalten haben, in der sie einen kunstgerechten Psalm darstellt, so ist jedenfalls das kürzere Lied ungleich älter. Es trägt das Gepräge der Ursprünglichkeit und würde dasselbe ohne Zweifel auch nicht verlieren, wenn uns an Stelle des heute erhaltenen Bruchstückes [2] das ganze Lied in seiner Urgestalt aufbewahrt wäre. Anzunehmen, das Lied sei künstlicher Niederschlag der über den Durchgang durchs Schilfmeer umlaufenden späteren Sagen, wäre bodenlose Skepsis. Psychologisch unbegreiflich, würde diese Annahme durch die schöne Schlichtheit und die edle Grofsartigkeit des Lieds vollends gerichtet. Wo fördert bewufste Fiktion der Epigonen solche Kraft und Reinheit der Begeisterung zutage?

Ist das Lied ursprünglich, so ist es ein kurzes aber vielsagendes Dokument für eine grofsartige Katastrophe, in der Jahve Israels Feinde mit „Rofs und Reitern ins Meer warf". Dafs das Meer nur das Schilf-

1) Ex. 15, 1—19. 20f. S. oben S. 83 und 187.

2) Ex. 15, 20f.

meer, die Feinde nur die Israel nachjagenden Ägypter, die Zeit nur die des Auszugs sein kann, lehrt nicht allein der in der zweiten Fassung dem Liede beigegebene Kommentar, sondern mit ihm die übereinstimmende Tradition unserer alttestam. Quellen. Sind dieselben durch eine so schwerwiegende Urkunde wie das Meerlied hinsichtlich des Hauptereignisses, der Katastrophe, beglaubigt, so gewinnt auch der geschichtliche Zusammenhang, in den sie dasselbe stellen, an geschichtlichem Licht und Gewicht. Ohnehin ist dieser Anlafs der einzig mögliche, und es kann niemand im Ernste in den Sinn kommen, an einen anderen denken zu wollen.

Die Thatsächlichkeit des Durchgangs durch das Rote Meer und der Vernichtung der ägyptischen Verfolger wird nicht erschüttert durch die Wahrnehmung, dafs unsere Erzähler über die begleitenden Umstände des Vorganges verschiedene Traditionen zum Ausdruck bringen. Selbst die Unmöglichkeit, den wahren Sachverhalt nach seinen einzelnen Momenten heute noch mit voller Klarheit aus der Verschiedenheit der Überlieferungsschichten herauszuheben, könnte das gesicherte Ergebnis hinsichtlich des Vorganges selbst nicht beeinträchtigen. Wellhausen [1] hat, dem Berichte von J folgend, versucht, den wirklichen Vorgang zu ermitteln. Nach ihm wäre die durch P — und wohl auch E [2] — geläufig gewordene Vorstellung des Sachverhaltes, als wären die Feinde schon beim Nachrücken von der zurückkehrenden Flut überrascht worden, nicht genau der Wirklichkeit entsprechend. Vielmehr sind nach J beide Heere durch den von einem Winde über Nacht wasserleer gemachten Meeresarm gezogen. Drüben entspinnt sich der Kampf, das Terrain ist der Entfaltung ihrer Streitmacht mit Rossen und Wagen ungünstig: sie geraten in Verwirrung und treten den Rückzug an, auf das Anhalten des Landwindes hoffend. Beim Rückzug durch das Seebett ändert sich der Wind, die Flut kehrt zurück und begräbt sie.

Diese Darstellung hat vor der andern den Vorzug der eingehenden greifbaren Schilderung in vollendet naturwahrer Anschaulichkeit. Man wird auch nicht zu der Annahme berechtigt sein, dafs hier eine spätere Rationalisierung des älteren wunderbareren Bildes erkennbar sei. Denn so sehr die Darstellung in J die natürliche Vermittelung des Gottesgerichtes durch Kommen und Gehen des Landwindes ins Licht stellt: so liegt ihr doch nichts ferner als die Neigung, das wunderbare Eingreifen Jahves in dem Naturereignis zu beseitigen. Der

---

1) Abrifs der Gesch. Isr., S. 6.

2) E bricht heute beim Durchgang selbst ab (s. § 21), seine Erzählung war aber wohl eher P als J gleichartig.

Wind und die Verwirrung der Feinde kommen von Jahve. Offenbar hat hier J die älteste Quelle zur Verfügung. Er berichtet den Vorgang der wunderbaren Gotteshilfe so, wie er sich ohne allen Zweifel im Leben selbst abgespielt hat, mit allen Einzelheiten, wie sie der Berichterstatter beinahe selbst erlebt, jedenfalls aus neuester, unmittelbar dem Leben folgender Überlieferung geschöpft haben mufs. E und P repräsentieren eine spätere Stufe der Tradition, in welcher das Wesentliche, das Eingreifen Jahves, dem frommen Bewufstsein geblieben ist, die Einzelheiten und die Naturbasis der Gottesthat dagegen dem geschichtlichen Sinn sich verwischt haben.

Der Ertrag unseres Ergebnisses ist reich. Nicht das Lied allein, sondern alle drei Hauptquellen haben geschichtlichen Boden unter sich. Der Meerzug ist geschichtliche Thatsache. Diese selbst aber fordert ihre Anknüpfung nach rückwärts wie nach vorne. Der Aufenthalt in Ägypten, der Auszug von dort, der Weiterzug in die Wüste gegen den Sinai sind damit von selbst gesichert.

3. Es empfiehlt sich, vom Beginn des Wüstenzuges aus sofort das Ende ins Auge zu fassen.

Übereinstimmend [1] berichten unsere Quellen von einem lange Zeit währenden Aufenthalt Israels in Qadesh. Ebenso sind sie darüber vollkommen einig, dafs Israel schliefslich von Qadesh aus nicht den direkten, südnördlichen Weg nach Palästina eingeschlagen habe, sondern sich nach Osten wandte, um in der Gegend der Jordanmündung ins Westjordanland einzudringen. Es mufste sich demnach für alle drei Erzähler [2] fragen, wie Israel sich mit den auf seinem Wege angesiedelten Völkerschaften: Edom und Moab (und ʿAmmon) auseinandersetzte. Dafs das zunächst in Frage kommende Edom nicht durchzogen, sondern im grofsen Bogen umgangen wird, erzählt E ausführlich, während P es wenigstens erwähnt [3]. Dasselbe mufs für Moab nach P und besonders nach Richt. 11, 17 angenommen werden. E erzählt nun weiter, wie Mose auch an Sîḥon den König der Emoriter die Bitte um Durchzug stellen läfst, hier aber die abschlägige Antwort nicht ebenso gelassen aufnimmt wie von Edom (und Moab), um so weniger als Sîḥon selbst die Anfrage sofort mit Kriegsrüstung beantwortet. Es kommt zum Kampf. Mose siegt. Sîḥons von dessen Vorgänger den Moabitern (und ʿAmmonitern) eben abgenommenes Reich fällt in Israels Hände.

---

1) S. oben § 20—22.

2) Auf den Bericht in Deut. 1 ff. braucht nicht näher eingegangen zu werden; er will nicht als selbständige Erzählung, sondern als freie paränetische Verarbeitung des in E ihm vorliegenden Erzählungsstoffes gelten.

3) S. oben S. 199.

Es ist nun in hohem Grade auffallend, dafs weder J noch P den Kampf gegen Sîḥon erwähnen. Schon von hier aus könnte man auf die von Meyer und Stade vertretene Annahme [1] geraten, dafs der Kampf gegen Sîḥon gar kein ursprüngliches Traditionselement, noch weniger also geschichtliche Thatsache, sondern blofse Erfindung von E sei.

Ist es nämlich auch nicht richtig, dafs J und P den friedlichen Durchzug Israels durch Edom und Moab annehmen — wie Meyer [2] will —, so erweckt immerhin das Schweigen der beiden Quellen über Sîḥon gerechte Bedenken. Allein die Annahme Meyers löst die Schwierigkeit nicht, jedenfalls nicht für P. Denn mag E den Sîḥon frei eingesetzt haben oder nicht: — P ist erheblich jünger als E, ja er ist für Meyer und Stade kaum noch Geschichtschreiber, sondern Kompilator aus früheren Quellen: was kann er also für einen Grund haben, den Kampf gegen Sîḥon, der ja Israels Glanz nur erhöhen mufste, zu streichen? Man sieht, von P selbst kann die Weglassung Sîḥons nicht wohl herrühren, sie mufs von R stammen, der bei E die ausführlichste, am meisten auf authentische Dokumente gestützte Erzählung findet und dieser den Vorzug giebt. Dieselbe Erwägung gilt für J unter der Annahme, dafs J jünger als E sei und diese Quelle kenne. Aber auch für die Anhänger der Annahme von Js höherem Alter mufs jedenfalls die abgerissene und offenbar verstümmelte Gestalt des J in jenem Zusammenhang ins Gewicht fallen. Nicht allein Sîḥon ist nicht erwähnt, auch das Verhältnis zu Edom ist mit keinem Worte — weder Durchzug noch Umgehung — berührt, überhaupt ist von Israels Wohnen in Qadesh aus sofort auf Bilʿam übergegangen [3]. So abrupt hat am wenigsten J erzählt. Mag immerhin der Grund der Verstümmelung möglicherweise in gewissen Abweichungen seines Textes von E ruhen: dafs der Kampf mit Sîḥon hier gar nicht erzählt gewesen sei, darf nicht aus der heutigen Gestalt von J geschlossen werden.

Ich gehe also von der Annahme aus, dafs J und P so gut wie E den Kampf mit Sîḥon kennen und ihr scheinbares Schweigen Werk des R ist. Dieselbe wird besonders dadurch empfohlen, dafs ohne den Krieg gegen die Emoriter die Eroberung des Ostjordanlandes sich überhaupt nicht denken liefse. Schon das Verhalten Balaqs und seine Furcht um den Rest seines Gebietes haben gar keinen Sinn, wenn Israel im Frieden durch Moab zog, wie Meyer als Tradition bei P von J annimmt [4]. Was hatte Balaq für einen Grund, Israel fluchen zu lassen,

1) S. oben S. 82 und 193f.

2) ZAW. V. S. 47f. — Über P vgl. oben S. 199; über J das Folgende.

3) S. oben S. 183.

4) a. a. O.

wenn dieses nur als Freund kommt und von Moab in sein Gebiet aufgenommen wurde? Wohl aber hat die Furcht Balaqs ihr Recht, wenn Israel sich eben als achtbare Kriegsmacht erwiesen hatte und nun das moabitische Gebiet, statt es Balaq zurückzustellen, selbst besetzt hält.

Ferner sind P und J mit E darüber einig, dafs es zum Kampf mit Moab nicht kam. Wenn nun Israel vom Moabitergebiet aus den Einfall in Kena'an beginnt, und doch wohl nicht anzunehmen ist, dafs Moab Israel freiwillig den längeren Aufenthalt in den 'arbot Moab gestattete: so bleibt auch von dieser Seite nichts übrig, als dafs wir die Notiz des E, Moab habe kurz zuvor sein Gebiet zum Teil an Siḥon verloren und Israel habe diesem das Moabitergebiet abgenommen, als in J und P ebenfalls vorausgesetzt annehmen. Dasselbe Resultat ergiebt sich, wenn man in Betracht zieht, dafs bei dem Zusammentreffen der Überlieferung inbezug auf die Vermeidung des Kampfes mit Moab und Edom in jenem Falle Israel überhaupt ohne Schwertstreich bis an den Jordan gelangt wäre. Dies mag schwerlich der Sinn der Erzählung bei J und P gewesen sein.

Was denn die Geschichtlichkeit dieser den Hauptquellen gemeinsamen Aktion gegen Siḥon anlangt, so ist sie, wie sich früher [1] erwiesen hat, quellenmäfsig sehr wohl begründet. Die von Meyer und Stade geäufserten Zweifel an dem hohen Alter des von E in seine Erzählung eingeschalteten Liedes [2] haben sich uns als nicht begründet erwiesen Wir haben es vielmehr hier mit einem alten geschichtlich höchst wertvollen Dokument zu thun, welches uns verbürgt, dafs in der mosaischen Zeit die Kena'anäer (Emoriter) unter Siḥon sich auch im Ostjordanlande festsetzten und hier Moab und 'Ammon [3] zum Teil aus ihren Sitzen verdrängten. Israel glaubt sich berechtigt, dem Eindringling zu wehren, behält aber das ihm abgenommene Gebiet für sich, was Balaqs Sorge um den Rest seines Landes und sein Vorgehen gegen Israel erklärt.

Allein man erklärt [4], die Erzählung des E sei deshalb unglaubhaft, weil sie den thatsächlichen Verhältnissen widerspreche. In Wirklichkeit, sagt Meyer, seien diese Gegenden, welche die Erzählung und das Lied als Reich Siḥons bezeichnen, recht eigentlich moabitisch Die Beweise dafür sind der Zeit Mêsha's und Jesajas entnommen, für

1) S. oben S. 82, auch 193f.
2) Num. 21, 27—30.
3) Nach Richt. 11, 12ff. zu ergänzen.
4) Meyer in ZAW. I, S. 128.

welche Periode freilich niemand an der Wahrheit dieses Satzes zweifelt. Allein was wissen wir über den Bestand des Moabitergebietes in mosaischer Zeit, abgesehen von den Nachrichten bei E? Sofern die Quellen die Gegend als „Moabitergebiet“ benennen, so haben sie hierzu das volle Recht, da das Land vorher und nachher moabitisch ist, somit wohl den Namen ʿarbôt Moab als feste geografische Bezeichnung führte [1].

4. Ist der Kampf mit Sîḥon gesichert, so wirft auch er wieder sein Licht nach vor- und rückwärts. Mit dem letzteren haben wir es hier zu thun.

Die Quellen wissen übereinstimmend davon, dafs Israel, ehe es nach dem Gefilde Moab aufbricht, sich in Qadesh und der Umgegend lange Zeit aufhielt [2]. Mag immerhin — wie heute fast allgemein angenommen wird [3] — P von den übrigen Quellen darin abweichen, dafs sein Verfasser Israel erst am Ende des Wüstenzugs nach der Station Qadesh selbst gelangen läfst, obwohl ich diese Annahme nicht für nötig halten kann [4]: so stimmen doch auch darin wieder die Nachrichten in bedeutsamer Weise überein, dafs Israel in der Gegend von Qadesh [5], nämlich in der Wüste Ṣin — dem nördlichen, Kenaʿan naheliegenden Teile der Wüste Paran, — langen und zwar unfreiwilligen Aufenthalt genommen habe. Als Grund des in der Tradition auf 38 Jahre angegebenen Aufenthalts in der Wüste, dessen gröfster Teil der Gegend

1) Auch die Annahme Meyers (ZAW. V, S. 44), Sîḥons Gebiet sei selbst im Sinne von Richt. 11 gar nicht Moab und ʿAmmon abgenommen, sondern ursprünglich emoritisches Gebiet gewesen, kann ich nicht für richtig halten. Ohne jene Voraussetzung hätte der ʿAmmoniter in Richt. 11, 13 gar keinen Anlafs jene Gebiete als sein Eigentum zu reklamieren. Nur übertreibt er, indem er statt ʿAmmon und Moab nur ʿAmmon setzt; Jiftaḥ berichtigt ihn V. 15. Der einzige Sinn seiner Erörterung kann sein, dafs Moab und ʿAmmon allerdings die ehemaligen, aber nicht durch Israel, sondern durch Sîḥon vertriebenen Besitzer jener Gebiete waren, daher sie auch kein Recht haben, dieselben von Israel zu reklamieren. Läge dieser Gedanke nicht zugrunde, so brauchte Jiftaḥ sich gar nicht in die Erörterung einzulassen.

2) S. oben S. 183. 192. 199 und dazu Deut. 1, 46. Richt. 11, 17.

3) S. Riehms HWB., S. 802. 882; Dillmann, NuDtJo., S. 110.

4) Oben S. 199 ist die Ankunft in Qadesh in die Zeit der 38 Jahre verlegt. Auf Num. 33, 36 f. kann man sich nicht viel berufen: auch hier müssen unter den 40 Stationen einige mit sehr langem Aufenthalt gedacht sein. Darunter wird Qadesh sein. Dazu ist dort sehr auffallend, dafs der P so wichtige Aufenthalt in der Wüste Paran im Verzeichnis ganz übergangen ist, überhaupt P in seinem Texte sich nur teilweise an Num. 33 hält. S. unten S. 214.

5) Über die Lage des Ortes vgl. Palmer, Der Schauplatz der 40jährigen Wüstenwanderung, S. 269 ff.: Palest. Explor. Fund 1871, S. 20 f.

von Qadesh zufällt, wird ebenfalls übereinstimmend Israels Zaghaftigkeit gegenüber einem im zweiten Jahr nach dem Auszug aus Ägypten von Mose auf Jahves Befehl gefafsten Plane der Eroberung Kena'ans von Süden her angegeben.

Von J hat man dies bestritten [1] und gesagt, dieser Autor kenne den 40jährigen Aufenthalt in der Wüste nicht. Doch ist eine solche Abweichung des J von E und P auf Grund der oben gegebenen Quellenscheidung [2] nicht wahrscheinlich.

Ich kann keinen Grund sehen, der uns bestimmen dürfte, an der Geschichtlichkeit des 40jährigen Aufenthaltes Israels in der Wüste zu zweifeln [3]. Sie ist durch den Pentateuch selbst und dazu noch durch Amos 5, 25 zu gut gestützt. Das Wahrscheinlichste wird dabei immer bleiben, dafs Israel allerdings nicht die ganze Zeit in der Wüste hin und her gezogen ist, sondern den gröfsten Teil dieser Frist seinen festen Mittelpunkt in Qadesh selbst besafs, mag man nun diesem Aufenthalt die von Wellhausen gegebene [4] oder die von uns oben versuchte Deutung beilegen, also den vorausgegangenen Plan der Eroberung Kena'ans von Süden her festhalten oder nicht.

5. Wir kommen zu den Sinaivorgängen. Ist der Durchzug durch das Rote Meer geschichtliche Thatsache, wie wir nach dem Obigen annehmen zu dürfen glauben, so ergiebt schon der innere Gang der Sache selbst die Richtung des Zuges der Israeliten gegen den Sinai hin. Stellte Ägypten sich feindselig zum Auszug der Söhne Israels, so gab es kein besseres und naturgemäfseres Mittel, sich seinem störenden Einflufs zu entziehen, als wenn Mose den breiten Meeresarm zwischen Ägypten und Israel legte, d. h. der Südspitze der Halbinsel sich zuwandte [5].

Den Beweis für diese Richtung des Zuges liefert denn in der That ein altes, nach dem Berichte des E und wohl auch des J von Mose selbst verfafstes Schriftstück [6], welches von einem Kampfe mit 'Amālēq erzählt. Mag dasselbe in der That von Mose stammen oder etwa von späterer Hand aufgezeichnet sein: jedenfalls lag es einem jener beiden Erzähler, wenn nicht beiden, als ein uraltes Schriftstück vor. Ich halte die Annahme seiner mosaischen Abkunft für

1) Meyer, ZAW. I, S. 140.
2) Vgl. S. 182f.
3) Dies thut auch Hitzig, Gesch. Isr., S. 67: s. auch Duncker[5] I, S. 416.
4) Abrifs d. Gesch. Isr., S. 7; auch Duncker[5] I, S. 398. 419.
5) S. Duncker, Gesch. d. Altert.[5] I, S. 419.
6) Exod. 17, 8ff.

durchaus möglich. Unter allen Umständen wird man das Schriftstück als wohlbeglaubigtes Dokument über einen Vorgang der mosaischen Zeit ansehen müssen.

Nach ihm trifft Israel, kurz ehe es zum Sinai kommt, mit ʿAmaleq feindlich zusammen. Die Tradition hat uns die Erinnerung bewahrt, dafs Mose mit dem sinaitischen Araberstamm der Midjaniter verschwägert war und ehe er sich an die Spitze Israels stellte, lange Zeit bei ihnen weilte. Es ist denn auch an sich wahrscheinlich, dafs Mose, wollte er mit der Befreiung seines Volkes nicht auf unüberwindliche Schwierigkeiten stofsen, sich des Entgegenkommens der sinaitischen Araberstämme versicherte. Fand er unter ihnen nicht Freunde für sich und die Seinen, so war seine Sache zum voraus verloren. Daher ist es ein durchaus glaubwürdiger Zug der Erzählung, dafs der priesterliche Stammesfürst der Midjaniter, dessen Name durch die Verschiedenheit der Überlieferung uns in ein gewisses Dunkel gehüllt bleibt [1], mit Mose in enger persönlicher Beziehung und dafs sein Stamm zu Israel im Verhältnis der Freundschaft stand. Der Glaubwürdigkeit dieser Nachricht, dafs einer der sinaitischen Araberstämme Israels Vormarsch in die Halbinsel guthiefs, thut auch der weitere Umstand keinen Eintrag, dafs nicht einmal der Name desselben unzweifelhaft feststeht [2].

Trifft also hier Israel auf seinem Wege Entgegenkommen und Verständnis für das enge Verwandtschaftsverhältnis, durch welches es mit den Arabern der Sinaihalbinsel nach Herkunft und Vorgeschichte verbunden war: so wird ihm dagegen durch einen andern jener Stämme, das streitbare ʿAmālēq das Vordringen zum Sinai zu verlegen gesucht. Die ʿAmālēq handeln wohl im Bewufstsein ihres gutes Rechtes auf den Besitz der Oasen am Sinai, welche schwerlich Waideplätze genug boten, um ihnen selbst und Israel zusammen Unterhalt zu schaffen. Bei Refîdîm [3] kommt es zur Schlacht. Jahves Beistand hilft Israel zum Siege.

Der Weg zum Sinai steht Mose damit offen. Er führt sein Volk dorthin. Längere Zeit dient die Gegend um den Sinai Israel als Aufenthalt, bis es von hier weiter gegen Norden und damit an die Grenze

1) E nennt ihn Jitro, J Reʿûel, während Ḥobab (ben Reʿuel) als der Bruder der Ṣippora erscheint. S. oben § 20. 21, bes. S. 181.

2) Gewöhnlich (bei E und J) Midjaniter genannt, heifst er daneben Qeniter (Qain); s. unten § 26, Nr. 1, auch Stade, Gesch. I, S. 131 f.; Ewald, Gesch. Isr.³ II, S. 64 f.; Dillmann, ExLev., S. 18.

3) Über die Lage des Ortes s. Ebers, Durch Gosen z. Sinai² (1881), S. 221 ff.

seines späteren Landes vordringt. Am altheiligen Gottesberg, in der grofsartigsten Umgebung, welche die ganze Halbinsel aufzuweisen hat, sollen sich dem Volke wichtige, für seine ganze Zukunft bedeutsame Vorgänge abspielen. Durch Mose offenbart sich ihm sein Gott Jahve. Mose, der Erlöser und Führer seines Volkes, wird hier sein Profet und Gesetzgeber.

Um die Vorgänge am Sinai ist, was ihren Verlauf im einzelnen anlangt, ein tiefes und fast undurchdringliches Dunkel gelegt. Fast auf keinem Punkte der ganzen alttestamentlichen Überlieferung sind die Berichte so sehr in sich verschlungen und in demselben Grade verworren, wie sie es hier durch das Bestreben der Redaktion, dieses wichtigste Stück der nationalen Geschichte einheitlich zu gestalten, geworden sind. Nicht einmal über den Namen des Berges bietet die Tradition eine volle Übereinstimmung. Doch kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs es ein und derselbe Berg ist, welchen E Ḥoreb, J und P Sinai nennen [1]. Noch weniger will es gelingen, aus den von unseren Quellen gebotenen Anhaltspunkten mit voller Sicherheit zu ermitteln, welcher der Berge des gröfseren Gebirgsstockes im Süden der Sinaihalbinsel vom Alten Testamente unter jenem Doppelnamen gemeint war [2].

Trotzdem kann über das Dafs des Zuges zum Ḥoreb-Sinai, d. h. zu dem im hebräischen Altertum mit diesen Namen bezeichneten Berge, kein Zweifel herrschen. Die wohlverbürgte Schlacht gegen die feindseligen ʿAmālēq hat den Weg dazu geebnet. Ist sie geschichtlich, so ist auch der Weiterzug zum Sinai Thatsache. Doch besitzen wir auch über den Inhalt der sinaitischen Vorgänge eine selbständige Kunde; mit ihr ist das Dafs derselben unabhängig von der ʿAmālēqiterschlacht erwiesen.

So wirr nämlich auch an diesem Punkte die einzelnen Fäden der Erzählung durcheinanderlaufen mögen: das Eine geht aus allen Berichten als ihr Kernpunkt deutlich hervor: das Zentrum aller hier vor sich gehenden Ereignisse ist die Offenbarung Jahves am Sinai in einem das Leben des Volkes regelnden Gesetze. Inbetreff seines Inhaltes und Umfanges gehen über dies Gesetz die einzelnen Erzähler auseinander — fast noch stärker als hinsichtlich des äufseren Verlaufs der Gesetzgebung. Nichts ist natürlicher, als dafs es sich so verhält. Denn kein Ereignis konnte dem Volke so am Herzen liegen, keines so vielfach weiter-

1) S. darüber Dillmann, ExLev., S. 24f.

2) Vgl. die eingehende, alle in Betracht kommenden Punkte behandelnde Erörterung bei Ebers, Durch Gosen z. Sin.², S. 392ff.

erzählt werden wie dieses. Aber in der Sache selbst sind alle Erzähler einig.

Sollte es uns nun gelingen, aus den uns heute als mosaisch vorliegenden Gesetzen ihren ursprünglichen Kern herauszuschälen, so wäre damit schon grofse Wahrscheinlichkeit erbracht, dafs wir in ihm das eigentlich mosaische Gesetz, d. h. jene von Mose selbst schon am Sinai gegebene Regelung des Lebens seines Volkes besäfsen. Zur wirklichen Gewifsheit würde die Wahrscheinlichkeit, wenn wir imstande wären, diesen Kern als von Mose stammend zu erweisen.

Für beides läfst sich der Nachweis erbringen. Die ältesten Bestandteile der pentateuchischen Gesetzgebung und deren eigentlicher Kern sind, wie sich früher zeigte, die unter dem Namen Dekalog und Bundesbuch zusammengefafsten Stücke. Nun berichten unsere Urkunden [1], dafs das letztere Gesetz von Mose selbst in Jahves Auftrag niedergeschrieben, das erstere, der Dekalog, von Jahve auf zwei Steintafeln geschrieben, ihm übergeben wurde [2]. Vergleicht man mit dieser Mitteilung die Beschaffenheit jener Stücke selbst, so ist es freilich ersichtlich, dafs in der Form, wie wir Dekalog und Bundesbuch besitzen, weder das eine noch das andere unmittelbar mosaisch sein kann. Die Kritik mufs freien Spielraum haben, die späteren Zusätze und Erweiterungen, die auch hier durchaus begreiflich sind, auszuscheiden. Ist dies aber geschehen, so mufs bei dem einen wie bei dem andern Dokument der ursprüngliche Kern übrig bleiben. Von ihm ist uns mosaische Abkunft bezeugt in einer Weise, die durch die Seltenheit dieses Zeugnisses, durch den Inhalt und die gedrungene, lapidare Form dieser zwei Grundgesetze, wie endlich durch die oben in ihrer Thatsächlichkeit festgestellten Umstände ihrer Entstehung allen Glauben verdient [3].

6. Hiermit ist der Kreis derjenigen Hauptthatsachen geschlossen, welche sich meiner Meinung nach aus den alttestamentlichen Berichten unmittelbar als historisch feststellen lassen. Es ist damit nicht gesagt, dafs nicht eine Reihe, und vielleicht eine erhebliche Anzahl von Nachrichten, welche die Quellen uns bieten, in demselben Mafse auf Geschichtlichkeit Anspruch erheben können. Aber es fehlen uns die Mittel, den Nachweis dafür zu führen. Über einige, aber nicht unwichtige Einzelheiten ist noch zu reden.

Über die Lagerstätten Israels in der Wüste besitzen wir aufser

---

1) Ex. 24, 4. 7; 34, 27.

2) Ex. 31, 18; 34, 28; vgl. V. 1.

3) Über die Leugnung dieses Thatbestandes durch Wellhausen und die daran von ihm geknüpften Folgerungen ist oben § 20 und 21 eingehend gehandelt.

den gelegentlichen Angaben bei J und den Resten alter Stationenverzeichnisse [1] in E eine weitere bedeutend vollständigere Aufzählung [2] in P. Dieselbe führt sich auf Mose zurück. Wenigstens berichtet P in seiner Einleitung zu dem Verzeichnis [3], dafs Mose dasselbe aufgeschrieben habe. Es darf daher angenommen werden, dafs P ein altes, auf Moses Hand zurückgeführtes Verzeichnis als Vorlage diente. Aber sei es nun, dafs P selbst schon die alte Vorlage erweiterte und zum Teil etwas umänderte, sei es, dafs sie von einem seiner Nachfolger Änderungen erfuhr: in seiner heutigen Gestalt ist Num. 33 nicht das ursprüngliche, authentische Stationenverzeichnis, wie P es vorfand. Denn es stimmt in seinem heutigen Bestand wie zu den anderen Erzählern, so auch zu P nicht. Die Ankunft in Qadesh tritt im Verzeichnis, so wie es heute lautet, erst am Ende des Zuges auf [4]. Wenigstens scheint es so, denn ein längerer Aufenthalt dort ist nicht angegeben, und es sind bis zum Jordan nur noch neun Stationen, während schon einundzwanzig vorangingen. Dagegen ist der in P so wichtige Aufenthalt in der Wüste Paran-Ṣin, wozu Qadesh gehört, gar nicht genannt. Dies beweist, dafs P das Verzeichnis weder verfafst, noch, so wie es dasteht, benutzt hat. Vielmehr ist dasselbe stark durch die Hand von R gegangen, welcher (neben einzelnen Zusätzen) besonders bei V. 36 f. stark gekürzt oder geändert hat. Er hat entweder die Stationen nach Qadesh weggelassen oder Qadesh an eine bedeutend spätere Stelle im Text gesetzt, als die Vorlage angab, um das Verzeichnis mit dem Erzählungskomplex des Pentateuch in seiner heutigen Zusammenstellung in Einklang zu bringen [5]. So entsteht der Schein, als wäre Israel erst so spät nach Qadesh gekommen, während doch E J und P es früher dort (bzw. in Paran) eintreffen lassen.

Es geht daraus hervor, dafs Num. 33 uns über die Lagerstätten Israels in der Wüste keine ganz zuverlässige Auskunft mehr erteilt, da es zwar auf eine alte mit ihren vielen Namen ursprünglich höchst wertvolle Vorlage zurückgeht, wir dieselbe aber heute nicht mehr rein und nicht mehr in der Ordnung des Originals besitzen. Dazu bieten gerade die im erzählenden Text des Pentateuch nicht genannten Namen hinsichtlich ihrer Erklärung die gröfsten Schwierigkeiten [6].

---

1) Num. 21, 12f. 18b—20. Deut. 10, 6.
2) Num. 33; vgl. oben S. 209.
3) Num. 33, 1—4; vgl. V. 2.
4) Num. 33, 36; vgl. V. 37.
5) Vgl. dazu oben S. 209 und 200.
6) S. hierüber Dillmann, NuDtJo. zu Num. 33; im übrigen vgl. noch Riehm im HWB, Art. Lagerstätten.

Geringe Klarheit besitzen wir auch über die numerische Stärke der aus Ägypten ziehenden und in Kena'an eindringenden Söhne Israel. Die von P angegebene Ziffer von 600 000 Waffenfähigen [1], welche auf eine Gesamtzahl von 2—3 Millionen Seelen schliefsen liefse, ist entschieden zu hoch gegriffen. Die Verhältnisse Israels selbst so gut wie diejenigen Goshens und der Wüste lassen darüber keinen Zweifel [2]. Leider ist durch R um der Einheit willen die auch in E angegebene Zahl [3], welche gewifs niedriger lautete, gestrichen. So ist man auf blofse Vermutung angewiesen, für welche sich einzig im Deboralied [4] ein Anhaltspunkt ergiebt. Doch wird man erheblich höher greifen dürfen.

Endlich ist auf das Wüstenheiligtum Moses ein Blick zu werfen. Die eingehende von P entworfene [5] Schilderung eines kostbaren Stiftszeltes, welches die heilige Lade bergen sollte, kann nicht wohl historisch sein, weniger wegen der Unmöglichkeit einer so kostbaren und kunstreichen Ausführung des Zeltes [6], als weil wir aus der Darstellung von E noch einen Einblick in die viel einfachere Beschaffenheit des mosaischen Wüstenzeltes gewinnen [7]. Auch E weifs, dafs das Zelt aus dem Schmucke der Israeliten, also in einer gewissen Kostbarkeit hergestellt war, aber es bleibt doch ein gewöhnliches Zelt, kein Kunst- und Prachtbau. Dies ist der geschichtliche Thatbestand [8]. Die Beschreibung in P entspricht der Vorstellung, welche man sich in späterer Zeit — wohl auf Grund der Anschauung an den allmählich immer kostbarer gewordenen Heiligtümern — vom heiligen Wüstenzelt der Mosezeit gebildet hatte. Das eigentliche Heiligtum aber, an dem Jahves Gegenwart dem Volke offenbar wurde, scheint schon in der Mosezeit die heilige Lade gewesen zu sein [9]. Sie entspricht den Laden anderer

---

1) Ex. 12, 37. Num. 1 f. (11, 21 R?).

2) S. Schleiden, Die Landenge von Suês, S. 186 ff.; Nöldeke, Unters., S. 115; Reufs, L'histoire sainte, p. 85 sqq.; Dillmann, NuDtJo., S. 5 ff. Doch vgl. auch Ewald, Gesch. Isr.[3] II, 276 ff.; Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 198.

3) Ex. 12, 37. S. oben S. 186.

4) Jud. 5, 8: „40 000 in Israel“, nämlich Kriegstüchtige.

5) Ex. 25 ff.

6) S. die Litteratur von Vater und de Wette an bis auf Graf, Colenso und Kuenen bei Dillmann, ExLev., S. 269 und in den Realwörterb.: anderseits bes. Riggenbach, Die mos. Stiftshütte[2] (1867).

7) Ex. 33, 6 ff. Die Verfertigung ist zwischen V. 6 und 7 (wegen Ex. 25 ff. 31 ff.) ausgefallen. Vgl. Num. 10, 33 ff.

8) Eine Analogie s. bei Diod. Sic. 20, 65: die *ἱερὰ σκηνή* der Karthager.

9) Num. 10, 33 ff.

Völker. Wie sie noch in späterer Zeit als Gewähr der Gegenwart und Hilfe Gottes Israel in den Kampf begleitet, so zieht sie schon in Moses Zeit vor dem Volke her. Nur enthält sie nicht nach Art jener heidnischen Laden ein Jahvebild oder einen heiligen Stein [1], wovon sich keinerlei Spur erhalten hat, sondern die zwei Gesetzestafeln.

§ 24.

Fortsetzung. Mose und seine Religion.

1. Mit Absicht ist im vorigen Paragraphen der Name Mose im ganzen vermieden und nur gelegentlich genannt. Die Tradition führt aber bekanntlich das Werk der Befreiung Israels, seiner Führung durch die Wüste wie seiner religiösen Gestaltung, auf ihn zurück. Die gewaltige und entschlossene Persönlichkeit Moses ist ihr der Retter Israels, der Stifter seines Volkstums, der profetische Gründer der israelitischen Religion. Stehen wir auch damit auf geschichtlichem Grunde, oder hat die dichtende Sage diese Figur aus sich selbst gebildet und als leuchtende Erscheinung an die Spitze der Geschichte der Nation gestellt?

Es hat sich erwiesen, dafs die Geschichte des Auszugs und der Wüstenwanderung wenigstens eine Reihe von Hauptdaten darbietet, die als geschichtlich gesichert festgehalten werden dürfen. Israel hat Ägypten verlassen, ist durchs Rote Meer zum Sinai gezogen, hat dort seine spätere Gottesverehrung und Lebensordnung erhalten und ist sodann nach Qadesh und danach an die Ostgrenze Kenaʿans weiter gewandert. Ja wir besitzen noch einige Dokumente, welche ihren Ursprung auf diese kurzweg die mosaische Zeit genannte Periode der Wüstenwanderung, aller Wahrscheinlichkeit nach mit Recht, zurückführen. Nun enthält von jenen alten Dokumenten freilich nur eines [2] den Namen Moses selbst. Doch ist dieses eine schon, bei der Kargheit der ältesten Nachrichten, von Gewicht. Dazu bringen die Berichterstatter wie das ganze nationale Werk jener Tage, so besonders einen Teil jener Dokumente, in die nächste Beziehung zu Mose. Auch einige der früheren unter den litterarisch thätigen Profeten [3] wissen, auch wenn

---

1) So Seinecke, Gesch. Isr. I, S. 165 f.; Stade, Gesch. Isr. I, S. 448. 457; Meyer, Gesch. d. Altert. I, S. 358.

2) Der Bericht über die Amaleqiterschlacht Ex. 17.

3) Hos. 12, 14. Micha 6, 4; vgl. Jer. 7, 25. Jes. 63, 11.

sie nicht geradezu den Namen nennen, die Erhebung der alten Zeit sich nicht anders als in Verbindung mit Moses Person zu denken.

Die Geschichtlichkeit der Person Moses wird aber durch eine Erwägung allgemeinerer Art vollends zur Gewifsheit erhoben. Stehen die Ereignisse jener Zeit im allgemeinen fest, so fordern sie selbst zu ihrem Verständnis eine Persönlichkeit ähnlicher Art, wie die Quellen sie in Mose darbieten. Allem nach ist Israel in Ägypten nichts weniger als eine Nation: gerade sie mufs erst geschaffen werden. Den unterdrückten und geknechteten Massen, die in Gefahr sind, das eigene Selbst zu verlieren, mufste erst der Geist der Zusammengehörigkeit und der Selbstbehauptung wieder eingehaucht werden. Ein solches Werk vollzieht sich nicht von selbst. Es geschieht nur, wenn als treibende Kraft eine die andern überragende, den Gedanken des Volkstums mit heiliger Begeisterung in ihnen zur Flamme entfachende Persönlichkeit hinter der Masse steht. Beim Auszug ist Israel ein Volk geworden. Mose hat es dazu gemacht. Ohne ihn blieb Israel, was es war.

Dazu kam vollends der Auszug selbst und die Ereignisse am Sinai. Der Zug aus Ägypten und durch die Wüste, der Kampf mit den nachsetzenden Ägyptern und widerstrebenden Amaleqitern und was alles sonst die Wüste bringen mochte, sind Dinge, die eine feste einheitliche Leitung voraussetzen. Der ungeordnete Haufen hebräischer Geschlechter, welchen Mose in Ägypten vorfand und der sich ihm anschlofs, hätte das von sich aus nicht vermocht. Es bedurfte dazu eines Führers, der imstande war, die Menge zu beherrschen, die widerstrebenden Elemente zusammenzuhalten, die zagenden aufzurichten, dem Feinde zu wehren, den Streit zu schlichten — kurz eines genialen Leiters, eines umsichtigen Feldherrn und Richters, eines entschlossenen, wagenden Patrioten an der Spitze des neugeschaffenen Volkes [1].

Endlich die religiöse Neubildung in Israel, wie sie an den Aufenthalt in der Wüste sich knüpft, die neue Gottes- und Rechtsoffenbarung, läfst sich noch weniger als die vorhin genannten Errungenschaften jener Zeit loslösen von einer eigenartig gotterfüllten, profetischen Persönlichkeit. Bahnbrechend neue Gebilde auf dem Gebiete der Religion und Sitte vollziehen sich am allerwenigsten spontan aus den Tiefen des Volkslebens heraus. Sie schlummern hier, aber sie steigen nicht auf, ohne dafs ein von ihnen in seinem innersten Wesen erfafster Geist sie in sich vorfindet, ergreift, erkennt und verkündet und so zum religiösen und moralischen Heros, zum Profeten seines Volkes wird. Der Name Mose thäte nichts zur Sache. Hätte die Sage den Träger des-

1) S. Duncker, Gesch. d. Alertt.[5] I, S. 397f.

selben frei erschaffen, so müfste ein anderer seine Stelle ausgefüllt haben. Aber da er gut bezeugt, dazu wohl nicht einmal hebräischen Klanges ist [1], haben wir allen Grund, ihn festzuhalten.

2. Ist also Mose geschichtliche Person, so darf er als solche zu allermeist um seiner religiös-moralischen Schöpfung willen gelten. Sie ist das Grofsartigste, Fruchtbarste und Bleibendste, was Mose hervorgebracht hat. Aus ihr ist später die Einheit des Volkes, welche unter der Macht seiner Persönlichkeit und dem Druck der Ereignisse jetzt vorläufig geworden war, zu einer gewissen Dauer und Haltbarkeit erwachsen. Auf ihr hat sodann das Staatsleben Israels sich aufgebaut. Und wurde das letztere bald wieder zerstört — sie hat sich erhalten. Sie hat in den erschütternden Schicksalsschlägen, welche die Jahrhunderte der Geschichte über Israels Volkstum brachten, dieses lange kräftig und bis heute, wenn auch vielfach entartet und entstellt, wenigstens notdürftig am Leben erhalten. Sie hat, während längst der Staat dem Untergang geweiht, das Volk der Zersplitterung und unfruchtbaren Sonderbestrebungen preisgegeben war, neue lebenskräftige und weltbezwingende Triebe gezeitigt.

Wie erklärt sich dieses Rätsel der Geschichte? Ganz gewifs nicht durch das Bestreben Moses, eine Weltreligion zu stiften. Aber auch nicht durch die besonders günstigen Schicksale und Verhältnisse, welche seinem Volke und seiner Stiftung vor andern geblüht hätten. Denn die äufseren Verhältnisse waren in andern Völkern, deren Machtstellung ungleich gröfser oder deren Einflufs auf andere der Verbreitung und Verewigung ihrer Religion viel günstiger war, ungleich mehr dazu angethan. Warum also hat der Glaube des Nillandes, warum der Mesopotamiens, warum haben die Religionssysteme der Philister und der meerbefahrenden Kenaʿanäer nicht dieselbe Bedeutung erlangt? Es mufs von Anfang an in der Religion Moses etwas gelegen sein, was sie zu einer besonderen Entwickelung befähigte. Es mufs in ihr die Kraft gelebt haben, trotz ungünstiger Verhältnisse, trotz der Schwäche und des Zusammenfalls der Nation, ja alle ihr ungünstigen Faktoren schliefslich überwindend und in ihren Dienst ziehend, sich zu solcher Macht und Pracht, zu solcher Reinheit, Kraft und Höhe zu entfalten, wie wir sie später vor uns sehen. Das heifst: Mose selbst schon mufs seinem Volke etwas gegeben haben, das seinen Glauben über den der andern Völker — der Heiden — hinaushob, ihn reiner, fruchtbarer,

1) S. schon Josephus Arch. II. 9, 6. c. Ap. I, 31; richtiger aber Lepsius, Chronol. I, S. 326; Ebers, Durch Gosen[2], S. 539.

entwickelungskräftiger machte. Was dies war, werden wir zu fragen haben.

Man hat mehrfach in neuerer Zeit [1], an ältere Vorgänger [2] anschliefsend, sich bemüht, den Nachweis zu erbringen, dafs der sogen. ethische Monotheismus Israels, wie die Profeten seit Amos und Hosea ihn zum vollendeten Ausdruck bringen, nicht die Religion der mosaischen Zeit, sondern ein Erzeugnis eben jener, dann im engeren Sinne die profetische Zeit genannten, Periode der schreibenden Profeten gewesen sei. Aus dem sogen. vorprofetischen, jener Periode vorangehenden, Gottesglauben Israels habe sich mit Notwendigkeit unter dem Einflufs der Weltereignisse der profetische Glaube in seiner Reinheit entwickelt.

Nun wird man schwerlich leugnen können, dafs allerdings der Glaube der alten Zeit, so auch derjenige Moses, nach manchen Richtungen hin anderer Art war und noch unentwickeltere Gestalt zeigt als derjenige jener profetischen Epoche. Der Begriff der Welt und des Weltreiches, wie ihn jene Profeten in erschütternder Weise unter den erbarmungslosen Hammerschlägen des Schicksals kennen lernten, war Mose und seiner Zeit fremd. Was ein Weltreich und ein Weltherrscher war, lehrte erst Assur. Jetzt erst stellten die Profeten dem irdischen Grofskönig den überirdischen Allkönig, Jahve den Weltbeherrscher, und dem Weltreich das Gottesreich gegenüber. Und sind Weltreich und Welt noch aufser Moses Gesichtskreis, so auch der Gedanke an die göttliche, die sittliche Weltordnung, die alles in der Welt bewegt und auf das Gottesreich zusteuert. Erst an dem Widerstreit von Ideal und Wirklichkeit, an der grimmen Not der Zeit, lernen die Profeten in dem Ringen nach Harmonie und nach Ausgleichung der herben, für Israel trostlosen Wirklichkeit mit der Idee ihres Gottes diese Erfahrung machen. Sie erfinden jenen Begriff des Gottesreiches und der moralischen Weltordnung nicht, aber sie entdecken ihn, sobald sie die Fäden ihres überkommenen mosaischen Glaubens zusammenfassen und das Bild ihrer veränderten Zeit darein verweben.

Aber es ist anderseits auch nicht berechtigt, die Erkenntnis dieses Fortschritts, welcher in der Entfaltung der mosaischen Gedanken durch die Profeten gemacht ist, dahin auszubeuten, als wäre die ältere Zeit,

1) Kuenen, Godsdienst van Israel; Duhm, Theologie der Profeten; Wellhausen, Abrifs; Stade, Gesch. Isr.; Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (Berlin 1883).

2) Besonders Vatkes bibl. Theol. I. S. die übrige Litteratur bei König, Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgesch. (1884), S. 2f.

so auch die Zeit Moses, eine Periode der bloſsen Naturreligion gewesen und als hätte Mose selbst nichts anderes geleistet, als daſs er auf das gemeinsam semitische Heidentum, das er im übrigen unverändert beibehielt, den Namen Jahves übertrug [1]. Wäre dies der Fall, wäre Moses Religion nur im Namen Jahves geübtes gemeinsemitisches Heidentum gewesen, so erklärten sich weder die Wirkungen der Religion in Israels alter Zeit selbst, noch die oben besprochene mächtige Entfaltung derselben. Denn es lieſse sich dann nicht erkennen, weshalb nicht Kemôsh oder Baʿal, oder Amon-Raʿ und Ilu dem Jahve den Rang streitig zu machen imstande waren.

Die hier zurückgewiesene Meinung übersieht zwei Punkte. Einmal nämlich, daſs jene Profeten, so gewiſs sie sich bewuſst sind, Israels alten Glauben den neuen Verhältnissen anzupassen, doch nichts anderes sein wollen, als die Erhalter und Erneuerer eines alten in ihrer Zeit nur vergessenen und beiseite gesetzten, nicht aber die Gründer eines neuen Glaubens [2]. In ihren wichtigsten Wahrheiten, die sie verkünden, wissen sie sich im Einklang mit der dem Volke bekannten und längst ihm verkündigten Tora Jahves [3]. Sodann aber kann ich es nicht für richtig halten, wenn neuerdings vielfach die ganze vorprofetische Periode als einheitliche Gröſse zusammengefaſst und der profetischen Periode gegenübergestellt wird. So gewiſs anzuerkennen ist, daſs Israel in den Zeiten der Richter und der ersten Könige in vielen Stücken Elemente der kenaʿanäischen Naturreligion sich zu eigen gemacht hat, so ist es doch nicht berechtigt, zu ignorieren, daſs jene Zeiten der mosaischen gegenüber vielfach einen Niedergang bedeuten. Der Aufschwung der Moseperiode, die unleugbar in derselben lebende originale Kraft und Begeisterung einer groſsen schöpferischen Zeit wird aber ganz vergessen, wenn der Volksglaube und die Institutionen der Zeit nach Mose zum Maſsstab der sogen. vorprofetischen Periode genommen werden und man sodann die mosaische Zeit nach der Analogie jener letzteren darstellt.

Die mosaische Zeit und Moses Werk müssen vielmehr aus sich selbst und von den in ihnen lebenden Kräften aus verstanden werden.

1) S. gegenüber Älteren wie Kaiser, Daumer, Ghillany u. a. Dillmann, Über den Ursprung d. Alttest. Relig. 1865; ferner aus neuerer Zeit König, Hauptprobl., S. 7 ff.

2) S. König, Hauptprobl., S. 14 f.

3) Vgl. Aussprüche wie Am. 2, 4: Juda verschmäht Jahves Tora; Hos. 2, 15: Israel hat Jahve vergessen: 4, 6: es hat die Tora seines Gottes vergessen; 8, 12: Jahve hat Israel Torot in Menge vorgeschrieben; Mi. 6, 8: dem Menschen ist gesagt, was Jahve fordert.

Hierzu können uns nur die freilich spärlichen, aber doch ausreichenden Quellen der mosaischen Geschichte den Schlüssel bieten. Für unsere Frage ist der mosaische Dekalog entscheidend. Aus ihm mufs das Eigentümliche der Religionsstiftung Moses zu entnehmen sein.

Der Dekalog, wie wir ihn heute besitzen, ist reichlich mit kommentierenden Zusätzen und Erweiterungen versehen. Die zehn Worte, wie sie auf den Steintafeln standen, mögen gelautet haben [1]:

1.

Ich bin Jahve dein Gott [der dich aus Ägyptenland geführt hat].

I. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.

II. Mache dir kein Götterbild.

III. Führe den Namen deines Gottes Jahve nicht zum Betrug im Munde.

IV. Gedenke des Sabbattags, ihn zu heiligen.

V. Ehre Vater und Mutter.

2.

VI. Morde nicht.

VII. Brich nicht die Ehe.

VIII. Stiehl nicht.

IX. Rede nicht Lügenzeugnis gegen deinen Nächsten.

X. Begehre nicht das Haus deines Nächsten.

Das Programm der neuen Religion liegt in dem Satze, der die zehn Worte einführt: Ich bin Jahve dein Gott [2]. Es ist angesichts dieser Einführung des Dekalogs und angesichts der übereinstimmenden bestimmten Behauptung [3] des entgegengesetzten Thatbestandes durch E und P wie durch die Profeten [4] schwer glaubhaft, dafs der Name Jahve schon vor Mose in Israel sollte existiert haben [5]. Der einzige mit Jahve zusammengesetzte Name aus älterer Zeit, derjenige von Moses Mutter Jokebed, scheint mir am wenigsten dafür zu verwenden. Denn bei der Unklarheit seiner Bedeutung [6] liegt die Möglichkeit zu nahe, dafs

1) Vgl. Ewald, Gesch. Isr.³ II, S. 231; Vatke, Einl., S. 338. Vatke streicht Nr. II und setzt die Überschrift als Nr. I, mufs aber dann störenderweise die zweite Tafel mit Nr. V anfangen.

2) Besonders, aber zu ausschliefslich, betont dies Wellhausen, Abrifs, S. 9 ff.

3) Ex. 3, 14; 6, 3. Die Übertragung des Namens in die Urzeit bei J ist nicht Theorie, sondern naive Geschichtslosigkeit.

4) Hos. 12, 10; 13, 4. Ez. 20, 5.

5) So Tholuck, Üb. d. Ursprung d. Nam. Jahve (Verm. Schr. 1867), S. 201; Nestle, Isr. Eigennam., S. 80; Kuenen, Godsd. I, S. 276.

6) S. Nestle, Eigennam., S. 77.

er eine spätere Umbildung im Sinne des neuen Gottesglaubens erfahren hat.

Die Bedeutung des Namens Jahve ist nicht übereinstimmend ermittelt. Unter allen Umständen wird man kein Recht haben, sie aufserhalb des hebräischen [1] oder gar des semitischen [2] Sprachgebietes zu suchen. Aber auch innerhalb desselben bleibt die Wahl zwischen den zwei Haupterklärungen, derjenigen, welche in dem Worte eine Qal- [3] und derjenigen, welche in ihm eine Hifʿîlform [4] erkennen will. Die erstere würde die Bedeutung: der Seiende, die zweite den Begriff des Seinschaffenden, des Schöpfers ergeben [5]. In beiden Fällen ergiebt schon der Inhalt des für Gott gewählten Namens eine erhebliche, und zwar zugunsten Israels ausfallende Verschiedenheit zwischen den Gottesnamen der Nachbarvölker und dem Israels. Baʿal Molek Milkom u. s. w. drücken alle nur das Bewufstsein der Abhängigkeit aus; der verehrende Mensch ist zugleich der dienende Sklave. Nun heifst freilich Jahve, wie jeder Gott, auch oft genug der Herr. Aber das Wesentliche seines Verhältnisses zu Israel, wie es der Hauptname ausdrückt, ist nicht die beherrschende Macht und herrische Gewalt, sondern die fördernde Hilfe. Darin ist schon die erste Grundlinie des Gedankens gegeben, dafs Israel Gottes erstgeborner Sohn ist [6], dafs Gott Israel liebt. Schon der Name Jahve hob, in seiner Tiefe gefafst, über die Naturreligion hinaus. Mochte immerhin Israel später oft genug ihn wie einen der übrigen Götternamen ansehen [7] und selbst mit Baʿal vertauschen, so hatte es

1) So Hartmann, Land, Movers, Lenormant: ferner Delitzsch, Paradies, S. 158ff.; Schrader, KAT.². S. 23ff. 162ff. S. dagegen Baudissin, Studien I, S. 222ff.; Nestle, Eigennam., S. 83f.; Dillmann, ExLev., S. 34; Philippi in Ztschr. für Völkerpsych. 1883, S. 175ff.

2) Vatke, Bibl. Theol, S. 672; J. G. Müller, Die Semiten in ihr. Verh. zu d. Indog, S. 163ff.; Röth, Gesch. uns. abendl. Phil. I, S. 146.

3) Dillmann, ExLev., S. 33; Delitzsch in PRE² VI, S. 503; Mühlau-Volck, Lex.¹⁰, S. 326.

4) Lagarde, ZDMG. XXII, S. 330f.; Psalter. juxta Hebr. Hier., p. 153sq.; Schrader, ZDMG. XXXIV, S. 404 und in Schenkels Bib. Lex., Art Jahve: Baudissin, Stud. I, S. 229; Nestle, Eigennam., S. 89. 91ff.

5) Ich ziehe die zweite Bedeutung der ersten, mir zu abstrakt scheinenden, vor (s. m. Bem. im Lit. Centr. Bl. 1881, Sp. 171). Die Bedeutung „Fäller" vermutet neuerdings Stade, Gesch. Isr. I, S. 429; vgl. schon bei Nestle, Eigenn., S. 92.

6) Ex. 4, 22

7) S. die nächste Anm. Dafs Israel sich zu Jahve ganz in dasselbe Verhältnis setzte, wie Moab zu Kemosh, ʿAmmon zu Milkom u. s. w. (Kuenen, Godsd. I, S. 222; Stade, Gesch. Isr. I, S. 5. 113. 429 und bes. Meyer, Gesch. d. Alt. I, S. 372), ist damit nicht gegeben. S. König, Hauptpr., S. 39.

eben seinen Sinn vergessen. Im Sinne Moses mufs der Name mehr bedeutet haben.

Noch höher hebt das Verbot, andere Götter neben Jahve zu verehren, Israels Gottesglauben über den anderer Völker empor. Ob Mose die Existenz anderer Götter neben Jahve geglaubt hat, wissen wir nicht; er spricht sich darüber nicht aus. Das nachmosaische Israel hat es zum Teil gethan [1]. Es läfst sich eben daher auch nicht sagen, ob Mose den absoluten oder den relativen Monotheismus, die Einzigkeit Gottes im strengen Sinne oder die blofse Einzigartigkeit, mit diesem Gebote verband. Trotzdem steht er auch mit ihm weit über den ihn umgebenden Religionen. Mag auch in ihnen ein einzelner Gott die erste Stelle als Hauptgott den anderen gegenüber behaupten: überall duldet er jene neben sich. Jeder derselben hat teils das ihm entsprechende weibliche Prinzip, teils ihm untergebene Untergötter neben sich. Jahve allein schliefst jeden Gott neben sich aus [2]. Der Polytheismus und dessen überall sich findendes Korrelat, die Naturreligion, sind damit im Prinzip überwunden.

Israel ist Jahves Volk. Es erhält von ihm Hilfe im Krieg [3] und in den Segnungen der Natur [4]. Doch kann die Hilfe auch ausbleiben, wenn Israel Jahves Zorn auf sich gezogen hat [5]. Es erhält ferner von ihm seine Tora, die Kundgebung seines Willens. Im Namen Jahves spricht Mose Recht [6] und giebt er Gesetze. Auch dies mag bei andern Völkern sich finden. Auch ihnen sind die Götter nicht allein Spender des Lebens und Segens, sie können selbst die Wächter des Rechts und der guten Sitte, die Rächer menschlicher Schuld sein. Die Assyrer haben schon in relativ früher Zeit ergreifende Bufspsalmen gesungen. Aber es kommt doch alles auf den Inhalt der Gesetze und des Rechtes an. Das Gesetz, wie es Mose offenbart, bringt das Gute reiner, keuscher, vollendeter zum Ausdruck als Recht und Sitte der Nachbarn. Und mag es seinen Satzungen nach dem ägyptischen Totenbuche noch so verwandt sein [7]: es atmet einen anderen Geist, den Geist echter

1) Besonders Richt. 11, 24. 1 Sa. 26, 19 f. S. hierüber besonders Baudissin, Studien I, S. 55 ff.

2) So auch Stade, Gesch. Isr. I, S. 438.

3) Ex. 14 f. (Richt. 5). Ex. 17; die „Kriege Jahves“.

4) Ex. 14, 21 (רוח קדים); ferner die Versorgung in der Wüste, die Einführung nach Kena'an.

5) Num. 14; s. oben S. 209 f..

6) Ex. 15, 26 vgl. Jos. 24, 25.

7) Ebers bei Riehm, HWB., S. 322 a; Dillmann, ExLev., S. 206.

Frömmigkeit, wahrer Menschlichkeit, edler Würde, Freiheit und Menschenachtung [1].

Man streitet, ob der Begriff der sittlichen Heiligkeit Jahves dem Mosaismus bekannt sei, weil spätere Zeiten vielfach seine Heiligkeit als physische Eigenschaft, als verzehrende Macht und Unnahbarkeit verstanden haben [2]. Jedoch der Sache nach kann — mag der Begriff selbst noch gefehlt haben — eine Religionsstiftung nicht ferne von jener Art der Heiligkeit Gottes gewesen sein, in welcher Gott selbst nach so vielen Seiten hin der Urheber und Wächter nicht allein des vermeintlich Guten, sondern des wirklich Guten und sittlich Reinen, d. h. des Heiligen ist. Ist auch Mose der Begriff der sittlichen Weltordnung noch nicht erschlossen: den der sittlichen Volksordnung kann man ihm nicht bestreiten. — Man ist ferner uneins darüber, ob Mose schon die Idee des Bundes, den Jahve mit Israel geschlossen habe, sollte erfafst und seiner Zeit erschlossen haben [3]. Auch hier mag es immerhin sein, dafs der Gedanke eines auf Gegenseitigkeit der Verpflichtungen ruhenden Vertrages erst der Reflexion späterer Zeiten entstammt. Aber die Sache selbst, der Thatbestand einer am Sinai vollzogenen Bundschliefsung, deren Bundesakte das „Buch des Bundes“ war, ist uns doch zu deutlich überliefert [4], als dafs sie einfache Übertragung späterer Ideen auf die alte Zeit sein könnte. War auch der Begriff berît zu Anfang gar nicht im Sinne eines Vertrages, sondern einfach im Sinne einer von einem Teile, von Gott, gegebenen Festsetzung gedacht, so war doch die Fortbildung zu dem im Worte berît mitenthaltenen Gedanken der gegenseitigen Verpflichtung naheliegend. Sie konnte sich von selbst, und nach kenaʿanäischer Analogie nicht erst in der profetischen Zeit, vollziehen [5]. Man darf annehmen, dafs der Begriff baʿal berît eher von Israel zu den Heiden als umgekehrt von jenen zu Israel überging.

Steht damit der Jahve Moses nach so vielen Seiten über den gewöhnlichen Volksgöttern der Nachbarstämme, so kann es schliefslich auch nicht befremden, ihm schon durch Mose die Bildlosigkeit zuge-

---

1) S. m. Schr. Sittliche Fragen (1885), S. 131.

2) Kuenen, Volksrelig. und Weltrelig., S. 115; Stade, Gesch. Isr. I, S. 433 f. Auf der anderen Seite Bredenkamp, Ges. und Prof., S. 41 ff., König, Hauptpr., S. 80 ff.

3) Wellhausen, Gesch. Isr.[1], S. 434 f.; Prol.[2], S. 443 f., Abrifs, S. 44. Anderseits Bredenkamp, Ges. und Prof., S. 21 ff.; König, Hauptpr., S. 84 ff.

4) Ex. 24, 4 ff.

5) S. Baethgen in Theol. Lit. Z. 1887, Nr. 4.

schrieben zu sehen [1]. Man hat gerade dieses Stück des Dekalogs am meisten bezweifelt [2]. Besonders hat man sich auf die unleugbar in nachmosaischer Zeit lange mehr oder minder unbeanstandet geübte Verehrung Jahves im Bilde berufen [3]. Allein die durch den letzteren Umstand geschaffene Schwierigkeit wird mit der Streichung des Bilderverbotes aus dem Dekalog nicht gehoben. Das Zentralheiligtum, wie wir zu Salomos, Davids und Elis Zeit es kennen lernen, hat ohne allen Zweifel kein Jahvebild besessen [4]. Jene Zeiten müssen also das Bilderverbot gekannt haben. Und doch finden wir trotz des Verbots in der Richter- und Königszeit die Neigung zum Bilderdienst. Sie schafft sich endlich im Nordreiche seit Jerobʿam I. ihre bleibende Stätte, so sehr, dafs selbst Elias und Elisa im Kampf gegen den Fremdkult diesen illegitimen Jahvekult noch dulden müssen. Wenigstens ist uns von ihnen keine Äufserung gegen ihn bekannt. Dies beweist zur Genüge, dafs aus dem thatsächlich geübten Bilderdienst auf das Nichtvorhandensein des Verbotes kein Schlufs zu ziehen ist. Dasselbe würde die Vergleichung des zu Zeiten, selbst durch Salomo, geübten Fremdkultes mit dem Verbot der Verehrung anderer Götter belegen. Sucht man anderseits in der Geschichte nach dem Punkte, an dem dieses Verbot hätte entstehen können, so wird man notwendig bis in die Zeit Moses zurückgeführt. Das Bilderverbot mufs demnach ein Stück seiner Gesetzgebung gebildet haben: Mose will mit ihm den Dienst Jahves in bestimmten Gegensatz zu der im Heidentum üblichen Versinnlichung des Göttlichen stellen. Die Erhebung seiner Religion über den polytheistisch-sinnlichen Naturdienst erreicht damit ihren Höhepunkt.

Fassen wir zusammen, so ist das Eigenartige, was Moses Religionsstiftung über die heidnischen Religionen hinaushob, was ihr die Zukunft sicherte und sie zum Kleinod Israels und der Menschheit bestimmte, darin gegeben: sie weifs ihren Gott nicht als den Gewalthaber, sondern als den lebenspendenden Helfer, in dem die Idee der Liebe geborgen liegt; sie weifs denselben als den Gott einziger Art, der alle andern ausschliefst und birgt darin seine schlechthinige Einheit; sie kennt ihn als den Rechtspender und Richter und ahnt in der Hoheit seiner Gebote und seines Richtens seine Heiligkeit und Bundestreue; sie erkennt

1) S. König, Die Bildlosigkeit des legitimen Jahvekultus (1886); auch dessen Hauptpr., S. 53 ff.; Dillmann, ExLev., S. 208 f.

2) Vatke, Bibl. Theol. I, S. 233 f.; Dozy, Die Isr. zu Mekka, S. 38; Kuenen, Godsd. I, S. 232 f. 283 ff.; Stade, Gesch. Isr. I, S. 466.

3) S. besonders Stade, Gesch. Isr. I, S. 449 ff.

4) Von Stade, S. 466 wie es scheint bestritten.

ihn als den Unsinnlichen, Geistigen und vollendet damit den Protest gegen die herrschenden Glaubensarten.

3. Noch ist ein Wort über die Frage zu sagen: woher Mose diesen Glauben schöpfte.

Die negative Seite derselben ist im Bisherigen erledigt. Darf als erwiesen angesehen werden, dafs der Name Jahve nicht aufserhebräischen Ursprunges ist, so ist damit auch die Entlehnung der Idee und des Dienstes Jahves vom Auslande abgewiesen. Im Ernste konnte es sich in dieser Hinsicht nur um Ägypten handeln. Die eine Zeit lang beliebte Meinung, als habe Mose aus der ägyptischen Geheimlehre die Idee Jahves aufgenommen [1], bedarf heute keiner eingehenden Widerlegung mehr [2]. Eher könnte sich etwa fragen, ob nicht Mose aus dem Kreise der im weiteren Sinne hebräischen Stämme den Namen und Dienst Jahves aufgenommen habe. Man hat in dieser Beziehung daran erinnert, dafs Mose seine erste Jahveoffenbarung während seines Aufenthalts bei dem Priester von Midjan erhielt; dafs er auch künftig von ihm sich beeinflussen liefs; endlich dafs der Sinai selbst, der Sitz Jahves, im Gebiete jenes midjanitisch-qenitischen Wüstenstammes lag [3]. Doch fehlen gerade darüber, dafs Jahve ursprünglich der Gott der Qeniter war, alle Nachrichten [4], was um so befremdlicher ist, da wir in einem andern Stücke, der Verfassung Israels, den qenitischen Einflufs noch in der Tradition verfolgen können [5].

Ist sonach Jahve, der Lebenzeugende, Alleingebietende, Unsichtbare, weder in Israel schon bekannt gewesen noch von aufsen her Mose zugekommen — und wenn je, so wäre er es nur dem Namen, nicht dem Inhalte des Begriffes nach —, so bleibt nichts übrig, als dafs der Jahveglaube in der Weise wie Mose ihn lehrte, im Innern der Seele des Mannes selbst entstanden ist. Angeregt von aufsen her, sowohl befruchtet mit einzelnen Ideen des ägyptischen Glaubenssystems als abgestofsen durch die Vielheit, Sinnlichkeit und Unwürdigkeit des ägyptischen wie des semitischen Götterwesens, mag er wohl in der Einsamkeit der Wüste das wahre Wesen Gottes gesucht und gefunden haben. Hier

1) S. die Litterat. bei Chantepie de la Saussaye, Religionsgesch. I, S. 313. 317; König, Hauptprobl., S. 31.

2) S. Dillmann, Urspr. d. alttest. Rel., S. 12f.; Stade, Gesch. Isr., S. 131; König, Hauptpr., S. 31; Saussaye, Religionsgesch., S. 317; über die angeblich in Ägypten gelehrte Einheit Gottes auch Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 492.

3) von der Alm; Tiele, Vergel. Geschied., S. 555ff.; Compend., S. 94; Stade, Gesch. Isr. I, S. 130f.

4) S. Baudissin, Studien I, S. 228.

5) Ex. 18.

mufs durch seine Seele ein Gedanke davon geblitzt sein, dafs das Gröfste, was er seinem Volke geben könne, welches zu retten er entschlossen war, die Erkenntnis der Gottheit sei. Er trat damit für sein Volk und — unbewufst wohl, aber doch vielleicht die Gröfse seines Strebens ahnend, — für die Menschheit in einen Kampf ein, wie er gewaltiger, solange die Welt steht, auf dem Gebiet des Geistes und der Gesittung nicht gekämpft wurde.

Wer den Irrwahn und die erniedrigende Knechtung kennt, worin das ägyptische Leben — ohne Zweifel aus seiner Gottesanschauung heraus — das Volk des Nillandes gefangen hielt; wer vollends die das sittliche Gefühl aufs tiefste beleidigende, alle Menschenwürde in den Staub tretende Religionsübung der vorderasiatischen Semiten mit ihren sinnverwirrenden Orgien bedenkt und damit den Geist der Religion Moses vergleicht, kann die Bedeutung jenes Kampfes um eine neue Gottesvorstellung ermessen [1]. Die Naturreligion mit ihrer die Menschen knechtenden, ihre natürliche Freiheit wie ihre sittliche Würde verachtenden Tendenz mufste den Völkern mehr und mehr das Erbgut der Gesittung und Menschlichkeit rauben. Mose hat mit seiner Stiftung für sein Volk und die Welt den Weg zur Freiheit und Menschenwürde und zur Entfaltung reiner Menschlichkeit erkämpft.

Wie in Moses Seele jenes neue und erhabene Wissen von Gott geriet — dies bleibt das Geheimnis seines grofsen Geistes. Jeder Genius auf Erden ist der Geschichte ein Rätsel. Das gröfste ist immer der religiöse Genius. Denn aus der Zeitgeschichte läfst sich jede geniale Neubildung wohl zu einem Teile, nicht aber ohne Rest erklären. Den gröfsten Rest aber, weil sie am tiefsten in die verborgenen Gründe des Lebens eingreift, läfst die religiöse Schöpfung.

Der Historiker steht hier vor einem Geheimnis, das fast einzigartig in der Geschichte dasteht. Eine Lösung zeigt sich nur, wenn in jene Lücke ein Faktor eingesetzt wird, dessen Recht streng historisch nicht mehr zu erweisen ist. Es giebt Punkte im Leben der Menschheit, wo die Geschichte in Geschichtsphilosophie übergeht und die Spekulation mit ihrem rückschauenden und deutenden Lichte die sonst dunkel bleibenden Gänge des geschichtlichen Prozesses erleuchten mufs. Hier ist ein solcher. Nur eine unmittelbare Berührung Gottes selbst mit dem Menschen kann die wahre Gotteserkenntnis erzeugen oder den Menschen um einen wirklichen Schritt ihr näherbringen [2].

1) S. Ranke, Weltgesch. I. 1, S. 37 f.
2) S. Dillmann, Über d. Urspr. d. altt. Relig., S. 19 ff.

Denn in sich selbst findet der Mensch nur die Welt und sein eigenes Ich. Weder das eine noch das andere giebt mehr als das Heidentum; jenes eine niedere, dieses eine höhere Form desselben. Leuchtete in Mose der Gedanke auf, dafs Gott weder die Welt noch das idealisierte Bild des Menschen, sondern dafs er der Herr des Lebens und der über Vielheit und Sinnenwelt erhabene Schöpfer der sittlichen Gebote ist, welcher den Menschen nicht niederdrückt, sondern ihn adelt: so hatte er dieses Wissen nicht aus seiner Zeit und nicht aus sich selbst — er hatte es aus unmittelbarer Offenbarung dieses Gottes in seinem Gemüte.

§ 25.

Die ausländischen Nachrichten.

Man hat in früherer Zeit viel darauf gehalten, die Beweise für die Geschichtlichkeit der Vorgänge unseres Zeitraumes durch ausländische [1], besonders ägyptische Nachrichten zu stützen. Neuerdings dagegen hat man sich mehrfach, und vielleicht in zu hohem Grade skeptisch zu jenen Bemühungen gestellt [2]. Ich habe den Versuch gemacht zu zeigen, dafs es ausländischer Hilfe zur Stützung der Glaubwürdigkeit der mosaischen Geschichte in ihren Grundzügen nicht bedarf. Um so unbefangener wird sich jetzt der Wert jener aufserisraelitischen Kunden beurteilen lassen. Erweisen jene Stützen sich morsch, so haben wir keinen Grund, dies zu bedauern; sollte die eine oder die andere sich tragfähig zeigen, so kann sie nur zur willkommenen Bestätigung unserer Ergebnisse dienen.

Wir haben schon oben [3] gehört, dafs man grofsen Wert darauf legte, den Namen der Hebräer in ägyptischen Zeugnissen zu finden. Würde dieser Fund sich bestätigen, so wäre er selbstredend für uns von der gröfsten Bedeutung. Allein es zeigte sich, dafs die Gleichsetzung der ägyptischen ʿApuriu mit unsern ʿIbrîm, wenn auch manches für sie spricht, doch höchst unsicher ist und daher nicht zur Stützung der biblischen Nachrichten verwendet werden kann.

---

1) Hinsichtlich der späteren aufserbiblischen, besonders jüdischen, Erzählungen über Mose vgl. die Abhandlung von L. v. Ranke „Über die Darstellung der Geschichte des Moses in den Antiquitäten des Flav. Josephus“ in dessen Weltgesch. III, 2, S. 12 ff.

2) Stade, Gesch. Isr. I, S. 129: Meyer, Gesch. d. Alt. I, S. 349.

3) S. oben S. 166 und bes. Wiedem., Ägypt. Gesch., S. 491.

In noch höherem Grade trifft dasselbe Urteil hinsichtlich des Namens Moses zu, welchen man ebenfalls in ägyptischen Quellen hat finden wollen [1].

Es fragt sich, ob die Sachlage durch die jüngst vorgenommenen Ausgrabungen Ed. Navilles erheblich verändert ist [2]. Dieselben sind daher etwas genauer ins Auge zu fassen. Zunächst haben sie jedenfalls für die biblische Geographie einen gewissen Ertrag gebracht. Hatte man früher fast [3] übereinstimmend das in der mosaischen Geschichte eine Rolle spielende Pitom an der Stelle des heutigen Tell el-Kebir oder etwas südwestlich davon beim heutigen Tell Abu Suleiman [4] gesucht, Ra'mses dagegen an die Stelle von Tell el-Maskhuta (Abu Keishib) verlegt [5], so hat Naville den Beweis geliefert, dafs Tell el-Maskhuta die Stelle des alten Pitom einnimmt [6]. Ferner wird man Naville kaum widersprechen können, wenn er aus den in Tell el-Maskhuta vorgefundenen Resten von aus Ziegeln erstellten rechtwinkligen nach oben offenen Räumen erschliefst, dafs es sich hier um Kornspeicher handle, Pitom also in der That den im Exodus ihm zugesprochenen Charakter einer Stadt mit Lagerhäusern getragen habe [7]. Die Lage

1) S. Lauth, Moses der Ebräer, 1868, und Moses Osarsyph in ZDMG. XXV (1871), S. 139 ff.; vgl. auch noch Moses Hosarsyphos 1879 und Aus Ägypt. Vorzeit 1881. Dagegen: Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 236. Dillmann, ExLev., S 16. Ebers, Gosen², S. 561. Orelli in PRE.² X, S. 305. Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 492.

2) Ed. Naville, The store-city of Pithom and the route of the Exodus (2d edit.), Lond. 1885. Vgl. dazu besonders Dillmann, Über Pithom, Hero, Klysma in Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1885, XXXIX; ferner: Naville, Pithom-Heroopolis in Acad. XXV (22. March 1884); Brugsch, Pithom und Ramses in Deutsche Revue, März 1884; R. S. Poole, Pithom in Acad. XXV (24. May 1884); Ebers in Münch. Allg. Zeitg. 1885, Nr. 110 f. (Beil.) und in Zeitschr f. ägypt. Spr. 1885, S. 45 ff.; Lansing, Pithom the treasure city in Monthly Interpr., Nov. 1885.

3) Widerspruch erhoben u. a. Brugsch, Hist.², p. 9. 135 und Dictionn. géogr. I, p. 80. Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 205 ff. Ebers, Durch Gosen², S. 510 (für Pitom).

4) Lepsius, Chronol., S. 345. 357. Ewald, Gesch. Isr.³ II, S. 20 f. Schleiden, Landenge von Suês, S. 165. 173 f. Dillmann, ExLev., S. 7. Ebers, Durch Gosen¹, S. 496.

5) Lepsius, Chronol., S. 345 ff. Ewald, Gesch. Isr.³ II, S. 18. Schleiden, Landenge von Suês, S. 175 f. Dillmann, ExLev., S. 8. Ebers, Durch Gosen², S. 514 ff.

6) S. Naville, Store-city of Pithom, p. 5 sqq. und gegenüber Lepsius, Ztschr. f. ägypt. Spr. 1883, S 41 ff., ebenda p. 29 sqq. Vgl. dazu Dillmann, Pithom Hero Klysma, S. 2 f.

7) Store city of Pithom, p. 9 sq. — Lansing a. a. O. widerspricht übrigens, da man Getreide unter freiem Himmel aufbewahrt habe, offene Räume hingegen

des Ortes an der Ostgrenze Ägyptens und die Thatsache der vielen von den Pharaonen unternommenen Feldzüge nach Syrien können diese Deutung nur bestätigen.

Was ist damit für die Geschichte gewonnen? Wir erhalten die Überzeugung, dafs der Schriftsteller, welcher uns Pitom nennt, sowohl über die Lage, als über die Bestimmung dieses Ortes sehr wohl unterrichtet war. Diese Erkenntnis mag Vertrauen zu seiner sonstigen Darstellung erwecken, mehr aber darf daraus nicht geschlossen werden. Er könnte auch Vorgänge sagenhafter Art an historische und ihm bekannte Orte geknüpft haben.

Doch glaubt Naville die Tragweite seiner Ausgrabungen nicht auf diese Berichtigung unserer geographischen Kenntnisse beschränken zu müssen. Von Königsnamen nämlich, welche eine Zeitbestimmung für die betreffenden Bestandteile der Ausgrabung zuliefsen, haben sich bei Pitom gefunden: Ramses II., Sheshonq I. und Osorkon II. Kein Name hingegen weist auf einen Herrscher vor der Zeit Ramses II.[1] Wissen wir nun ohnehin schon, dafs Ramses II. in diesen Gegenden Bauten errichtete[2]; und legt dazu die Bibel mit der Notiz, dafs der Pharao zugleich mit Pitom eine Stadt Raʿmses baute[3], den Gedanken an Ramses II. als Erbauer jener beiden Städte nahe[4]: so wird man nicht umhin können, der von Naville betonten Thatsache erhebliches Gewicht beizumessen. Wird sie sich fernerhin bestätigen und werden sich keine älteren Königsnamen oder sonstige Beweise höheren Alters in Tell el-Maskhuta finden, so wird man bei diesem Zusammentreffen von Indizien immerhin annehmen müssen, dafs Ramses II. in der That der Erbauer von Pitom ist[5].

Dafs Ramses II. die Hebräer drückte, ist freilich damit in den Denkmalen noch nicht direkt gesagt, noch weniger, dafs er gerade mit ihrer Hilfe jenes Pitom und Raʿmses baute, und dafs dieselben darauf unter ihm oder seinem Nachfolger aus Ägypten entflohen. Ein zwingender Beweis ist eben damit für die Geschichtlichkeit jener That-

der Überschwemmung preisgegeben gewesen seien [: doch schwerlich mehr als freiliegende Getreidehaufen].

1) Naville, Store-city of Pithom, p. 11 sq.

2) S. Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 441. 443 f.

3) Ex. 1, 11.

4) An Ramses I. kann wohl kaum gedacht werden. Er scheint keine Neigung zu Bauten besessen zu haben (Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 414).

5) Auch Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 444 hält Ramses II. für den Erbauer von Tanis, worin doch wohl das biblische Raʿmses zu erkennen sein wird (s. Meyer, § 240). Raʿmses und Pitom aber gehören nach Ex. 1, 11 zusammen.

sachen aus den ägyptischen Mitteilungen noch nicht geführt. Aber eine nicht unbedeutende Stütze ist der biblischen Erzählung immerhin gegeben. Wufste nämlich der biblische Erzähler nach Verflufs von Jahrhunderten den Zeitpunkt der Erbauung jener Städte noch richtig anzugeben — denn in den Zeitraum, in welchen die Bibel die Bedrückung der Israeliten in Ägypten verlegt, haben wir sie nach dem obigen Befund bis auf weiteres jedenfalls zu setzen —, so besitzt er damit ein Wissen von der Vergangenheit, welches noch weit mehr als seine geographischen Kenntnisse zeigt, wie wohl unterrichtet er war.

Die Möglichkeit ist natürlich auch jetzt nicht ausgeschlossen, dafs E durch gelehrte Forschung Kunde über die Erbauung von Pitom und Ra'mses besafs und an sie die national-israelitische Tradition von der Bedrückung der Hebräer und ihrem Auszug anschlofs. Aber jedermann wird zugeben, dafs diese Annahme ihre erheblichen Schwierigkeiten besitzt. Die Existenz, Lage und Beschaffenheit ägyptischer Städte zu kennen, war jedem Hebräer, der überhaupt einmal in Ägypten gewesen war, leicht. Die Geschichte einer Jahrhunderte alten Stadt zu erforschen mufste, vollends einem Ausländer, ungleich gröfsere Schwierigkeit bieten. Man wird unbedenklich und mit gutem historischem Gewissen behaupten dürfen: die Annahme, dafs E hier einer alten in seinem Volke noch lebendigen Tradition gefolgt ist, welche die wirklichen Begebenheiten in der Erinnerung bewahrt hat und welche einen Beleg ihrer historischen Treue in seiner richtigen Angabe über Pitom gewinnt, ist erheblich wahrscheinlicher als die andere, dafs E in Ägypten sich gelehrte Kenntnis über die Erbauung jener Städte sammelte und sie an die israelitischen Sagen anknüpfte.

Ist es denn nach den ägyptischen Zeugnissen immerhin in hohem Grade wahrscheinlich, dafs Ramses II. Pitom baute und, wie die Bibel beifügt, die Hebräer dabei verwandte, so würde sich damit auch die Frage nach der Zeit des Exodus wenigstens annähernd lösen lassen. Ramses II. wäre dann der Pharao der Bedrückung, und es könnte sich nur noch fragen, ob unter ihm selbst oder erst unter einem seiner Nachfolger der Auszug erfolgte.

Die Mehrzahl der Forscher hat sich daher auch neuerdings auf Ramses II. als den Pharao der Bedrückung geeinigt und den Auszug der Hebräer teils unter seinem Nachfolger Merenptah, teils in der Zeit der Wirren beim Übergang von der 19. zur 20. ägyptischen Dynastie verlegt. War man nämlich früher geneigt, einer alten Tradition folgend, den Aufenthalt Israels in Ägypten mit dem Einfall der sogen. Hyksos zusammenzubringen, so hat man sich in neuerer Zeit der Ansicht zugeneigt, dafs viel eher die von Manetho erzählte Austreibung der

Aussätzigen aus Ägypten in nähere Verbindung mit jenem Ereignis zu setzen sei.

Der Sachverhalt ist in den Hauptzügen folgender:

Josephus [1] erzählt, in Manethos Geschichtswerk habe ein von ihm mitgeteilter Bericht gestanden. Nach demselben haben unter der Regierung des ägyptischen Königs Timaeus (Timaos und Timios) Fremdlinge von unbekannter Herkunft [2] Ägypten von Osten her angegriffen und erobert. Die Eingeborenen werden mifshandelt, die Tempel zerstört, und einer der Barbaren, Salatis genannt, wird König von Ägypten. Er residiert in Memphis und befestigt besonders den Osten des Landes gegen einen von ihm befürchteten Einfall der mächtigen Assyrer. Im saitischen (richtiger sethroitischen) [3] Nomos baut er die nach einer alten Sage Avaris genannte Stadt [4] zu einer überaus starken Festung um. Sie erhält 240000 Mann Besatzung und wird der Stützpunkt seiner Macht. Ihm folgen eine Reihe weiterer Herrscher, deren Namen Manetho nennt [5]. Das Volk führte den Namen Hyksos. Hyk bedeute in der heiligen Sprache: König, Sos sei gleich Hirte, das Ganze somit Hirten-Könige [6]. Nachdem die Fremdlinge 511 Jahre lang [7] über Ägypten geherrscht, konnte sie endlich Alisphragmuthosis (Misphragmuthosis) [8] besiegen, und sein Sohn Thummosis vermochte sie zum friedlichen Abzug. Sie gehen nach der Wüste, lassen sich hernach in Judäa nieder und gründen Jerusalem.

Josephus [9], indem er der Geschichte der Fremdlinge eine andere

---

1) c. Apion. I, 14. Vgl. Eusebius, Praep. evang. X, 13; Jul. Afric. und Euseb. bei Syncell. ed. Bonn. I, p. 113 sq.

2) Nach Manetho bei Josephus wären sie einigen zufolge Araber, bei Afric. und Euseb. hingegen Phöniken gewesen.

3) So Jul. Afric. und Euseb. Für Salatis haben dieselben Saïtes.

4) Über die Lage dieser Stadt (= Ḥatuʿar) s. Meyer, Gesch. d. Alt. I, § 110.

5) S. über die Namen und ihre Varianten bei Euseb., Afric. und dem Scholiasten zu Plato Meyer, Gesch. d. Alt. I, S. 137 f. Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 284.

6) Über die andere von Josefus mitgeteilte, angeblich auf ein anderes Exemplar des Manetho zurückgehende, falsche Etymologie von Hyksos = Kriegsgefangene s. besonders Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 285 f. Über die richtige Deutung des Namens s. ebenda S. 286 und dazu die Lesart Hykussos bei Euseb. praep. ev. X, 13.

7) Andere Zahlen bei Jul. Afric. S. Duncker, Gesch. d. Alt. I^5, S. 107 f.; Meyer, § 112.

8) So bei Eusebius.

9) c. Apion. I, 14. 16. 26. Anders Müller, Joseph. geg. Ap., S. 120.

Deutung giebt, als sein Gewährsmann, erklärt sie für die Hebräer. Spätere Gelehrte haben sich an ihn angeschlossen [1].

Allein mag auch, trotz mancher Ungereimtheiten, welche nur auf Anachronismus oder späterer Erfindung ruhen können [2], die Erzählung des Manetho einen Kern geschichtlicher Wahrheit enthalten [3], wie sowohl die sprachlich richtige Ableitung des Namens der Hyksos als die innere Wahrscheinlichkeit eines solchen Nomadeneinfalles und die Angaben des Papyrus Sallier I andeuten: so können dieselben unter keinen Umständen mit den Hebräern gleichgesetzt werden. Denn weder kommen diese nach ihrer eignen Tradition als Eroberer, noch ist nach den in neuerer Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach [4] gefundenen Denkmälern aus der Zeit der zweiten Hyksosdynastie anzunehmen, daſs die Hyksos überhaupt semitischer Abkunft waren [5]. Sie scheinen vielmehr entweder Kuschiten [6] oder Innerasiaten [7] (Akkader? Elamiten?) gewesen zu sein.

Es liegt daher immerhin näher, an eine Beziehung der Israeliten zu den von Manetho und manchen Späteren genannten Aussätzigen zu denken.

Auch hierüber verdanken wir eine genauere Mitteilung dem Josephus [8]. Der Umstand, daſs er sie selbst für unglaubwürdig erklärt [9], kann bei seiner bestimmten Tendenz nicht allzu schwer ins Gewicht fallen. Nach Josephus berichtete Manetho: König Amenophis begehrte die Götter zu schauen. Ein weiser, dem König gleichnamiger Mann [10] verheiſst ihm Erfüllung seines Wunsches, wenn er zuerst das Land von Aussätzigen und Unreinen befreie. Der König läſst alle mit körperlichen Gebrechen

1) Hengstenberg, Die Büch. Mos. und Ägypt., S. 260 ff. Seyffarth, Chronol. sacra, p. 24. Hofmann, Ägypt. und israel. Zeitrech., S. 21 f. Uhlemann, Israeliten und Hyksos, S. 74 ff.

2) S. Duncker, Gesch. d. Alt. I[5], S. 107 f. Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 287 f.

3) S. Duncker, Gesch. d. Alt. I[5], 109 ff. Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 287 ff. Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 227 f. Meyer, Gesch. d. Alt. I, § 110 f.

4) Sicherheit besteht nicht, da die Denkmale auch von den Hyksos usurpiert sein könnten. S. Meyer, Gesch. d. Alt. I, S. 133.

5) S. Wiedemann a. a. O., S. 289 f. Meyer a. a. O., § 109. Dazu die Abbildung bei Ebers in HWB., S. 350.

6) Maspero, Gesch. d. morg. Völk., S. 167 ff.

7) Brugsch, Verh. der intern. Orient.-Kongr. (Berlin 1881) II, 3, S. 76 ff. Meyer, Gesch. d. Alt. I, § 137.

8) c. Apion. I, 26. 27.

9) ἀδεσπότως μυθολογούμενα, c. Apion. I, 16.

10) S. über ihn Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 385.

Behafteten — 80000 Menschen [1] — aus ganz Ägypten zusammenbringen und schickt sie zu schwerer Arbeit in die Steinbrüche, giebt ihnen aber später die einstige Hirtenstadt Avaris zum Wohnort. Hier wählen dieselben sich einen ehemaligen Priester aus Heliopolis, Osarsiph, zum Anführer. Er giebt ihnen Gesetze und befiehlt, dafs man Avaris befestige und sich zum Krieg gegen Ägypten rüste. Er selbst geht nach Jerusalem zu den verjagten Hyksos und gewinnt sie zum Kampfe gegen Ägypten. Sie rücken mit 200000 Mann an. — Amenophis bringt zuerst seinen fünfjährigen Sohn Sethos, nach seinem Vater auch Ramses genannt, beim König von Äthiopien in Sicherheit. Darauf stellt er sich mit 300000 Mann den Feinden entgegen. Er wagt jedoch keine Schlacht, sondern zieht sich zunächst nach Memphis, sodann nach Äthiopien zurück. 13 Jahre weilt er hier in der Verbannung, und diese ganze Zeit ist Ägypten den vereinten Unreinen und Hyksos in die Hände gegeben, welche es greulich mifshandeln, die Götterbilder zerstören und die heiligen Tiere schlachten. Osarsiph nennt sich jetzt Moses. Nach Verlauf der 13 Jahre kehrt Amenophis zurück, schlägt die Eindringlinge und verfolgt sie bis an die syrische Grenze. Manetho hält die Aussätzigen für die Väter der Juden.

Ganz ähnlich geartete, in Einzelheiten abweichende, aber in der Hauptsache denselben Typus bietende Erzählungen dieses Herganges finden sich bei einer Reihe anderer Autoren, so Chäremon [2], Lysimachus [3], Hekatäus von Abdera [4], Apion selbst [5], Diodor von Sicilien [6] und Anderen [7].

Die Mehrzahl der neueren Forscher hat sich geneigt gezeigt, einen gewissen, wenn auch vielfach mit sagenhaften Zuthaten umgebenen geschichtlichen Kern auch in dieser Erzählung von einer Beunruhigung Ägyptens durch Elemente, welche mit Syrien in näherem Zusammenhang standen, anzuerkennen [8]. Besonderen Anlafs dazu gab der Um-

1) Chäremon giebt sogar 250000 an.

2) Joseph. c. Ap. I, 32.

3) Joseph. c. Ap. I, 34. Er nennt den jedenfalls viel späteren König Bokchoris. Ihm folgt auch Tacitus, Hist. V, 3 sqq.

4) Diod. Sic. XL, 3. Seine Darstellung ist wohlwollender als die des Manetho und der meisten Übrigen.

5) Joseph. c. Ap. II, 2.

6) XXXIV, 1.

7) S. darüber Duncker, Gesch. d. Alt. I^5, S. 404 ff. Ewald, Gesch. Isr.^{3} II, S. 123 ff.

8) Meyer, Gesch. d. Alt. I, S. 270 findet den historischen Kern in der von oder vor Manetho willkürlich mit Moses und dem Exodus verquickten monotheistischen Reform des Chuenaten (Amenhotep IV.).

stand, daſs auch der Papyrus Harris für etwa dieselbe Zeit, in welcher Manetho aller Wahrscheinlichkeit nach sich die Herrschaft der Unreinen denkt, eine Unterdrückung Ägyptens durch einen syrischen Abenteurer meldet [1].

Zugleich glaubte man dann auch in dem Umstand, daſs die Gegner Ägyptens als Unreine und Aussätzige dargestellt werden, eine zwar gehässige und in der Sage verzerrte, aber doch noch unverkennbare Anspielung auf die Hebräer, welche den Ägyptern gegenüber für religiös unrein gelten [2], erkennen zu dürfen [3]. Doch darf, will man die Austreibung der Unreinen mit dem Wegzug der Israeliten zusammenbringen, nicht verschwiegen werden, daſs in diesem Falle anzunehmen ist, die spätere national-ägyptische Sage habe nicht allein die Verwechselung von religiös und physisch Unreinen und die willkürliche Gestaltung von einer Menge Einzelheiten vollzogen, sondern auch hinsichtlich des Charakters der ganzen Feindschaft sich getäuscht. Die Herrschaft eines syrischen Volkes über Ägypten, wie sie sowohl Manetho als der Papyrus Harris berichten, paſst zu der israelitischen Tradition nicht. Die Hebräer kommen im Frieden, nicht als Eroberer, und sind in Ägypten gedrückt, nicht Bedrücker. Auch ihr Weggang erfolgt nicht als Vertreibung im Kriege. Es müſsten also etwa die Plagen und die Vernichtung des ägyptischen Heeres den Anlaſs gegeben haben, daſs die spätere ägyptische Sage, wie sie Manetho darstellt, den Weggang der Juden und das im Papyrus Harris berichtete Unglück, die ohnehin zeitlich einander nahe stehen mochten, zusammenschweiſste. Ursprünglich müssen sie getrennte Dinge gewesen sein.

Dürfte nun — obwohl ich dies nicht mit Sicherheit zu behaupten wage — angenommen werden, daſs in Manethos Bericht auf ägyptischer Seite eine selbständige Erinnerung an den Exodus vorliege, so müſste sich auch dann noch fragen, in welche Zeit der ägyptischen Geschichte derselbe einzureihen sei. Die Namen Ramses, Amenophis, Sethos-Ramses [4] scheinen am ehesten zu den Königen Ramses II., Merenptah und Seti II. zu

1) Vgl. Eisenlohr, Der groſse Papyrus Harris etc. (Leipz. 1872), bes. S. 13ff. Brugsch, Gesch. Ägypt., S. 589f., wo auch die allerdings zum Teil höchst auffallende Ähnlichkeit dieser Erzählung mit der des Manetho über die Unreinen nachzusehen ist. Vgl. auch Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 233.

2) Gen. 43, 32; 46, 34.

3) S. Ewald, Gesch. Isr. II³, S. 110ff. Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 495 und die Mehrzahl der unten S. 236, Anm. 1 genannten Autoren.

4) Genauer bei Josephus: Rhampses, Amenophis, Sethos-Rhamesses; bei Jul. African. und Syncellus: Rhapsakes (Rhampses), Amenephthes (Men.), Rhamesses. S. Lepsius, Königsbuch Anh., S. 16f. Ebers, Gosen², S. 536.

stimmen, welche ebenfalls im Verhältnis zu Vater, Sohn und Enkel zu einander stehen. Demgemäfs haben auch die meisten Neueren sich neben Ramses II. als dem Pharao der Bedrückung auf Merenptaḥ als denjenigen des Auszugs geeinigt [1]. Man wird in der That nicht leugnen können, dafs unter dem Amenophis des Josephus Manetho selbst niemand anders als Merenptaḥ gemeint haben kann [2].

Trotzdem sprechen, auch wenn die Beziehung zwischen den Aussätzigen und den Hebräern anerkannt wird, noch manche neuerdings geltend gemachten Gründe gegen Merenptaḥ. Die Macht Ägyptens ist unter ihm nicht, wie Manetho vermuten läfst, gering und bedroht, sondern noch auf ihrer Höhe [3]. Entscheidend aber ist, dafs Merenptaḥ im Frieden und bei gutem Alter, nicht aber im Kampf gegen die Ausländer oder bei ihrer Verfolgung gestorben sein soll [4]. Hätte Manetho selbst schon, was aber wegen seiner Nennung von Vater und Sohn nicht wahrscheinlich ist, Amenophis geschrieben, so käme dazu, dafs dieser Name gar nicht auf ihn, sondern auf Amenḥotep weist [5]. Hingegen führen die bei Manetho und im Buch Exodus vorausgesetzten Verhältnisse viel eher auf Zustände, wie sie der Papyrus Harris als nach dem Tode des Merenptaḥ und Seti II. bestehend schildert. Der Pharao des Auszugs müfste demnach einer der nächsten Vorgänger Set-nechts, des Begründers der 20. Dynastie, Amen-meses oder Sa-Ptaḥ gewesen sein [6]. Dies wiese in die Zeit um 1300 v. Chr.

Doch ist auch dies, wie sich aus dem Obigen ergiebt, mehr Vermutung als gesichertes Resultat. Mit einiger Sicherheit ergeben die ägyptischen Nachrichten bis jetzt nur Ramses II. als den Pharao der Bedrückung. Für den Auszug läfst sich die Stelle in der ägyptischen Geschichte für jetzt noch nicht näher bestimmen als dahin, dafs derselbe in der Zeit nach Ramses II. und vor dem Beginn der 20. Dynastie erfolgt ist.

Auch die Richtung des Zuges läfst sich nach den bis jetzt ge-

---

1) Lepsius, Chronol., S. 323 ff. und RRE.[2] I, S. 173 f. Bunsen, Bibelwerk I, S. CCXII und V, S. 133 ff. Chabas, Mélanges égypt. I, p. 43 sq. und Recherches, p. 139 sqq. Ewald, Gesch. Isr. II[3], S. 110 ff. Delitzsch, Genes.[4], S. 450. Duncker, Gesch. d. Alt. I[5], S. 400. Brugsch, Gesch. Ägypt., S. 582. Ebers, Gosen[2], S. 78 und im HWB., S. 333.

2) Beweis dafür ist, dafs Jul. Afric. und Syncell. für Amenophis geradezu [A]menephthes bieten. Demnach wäre Amenophis Mifsverständnis des Joseph. oder ein alter Schreibfehler in seinem Exemplar des Manetho.

3) Maspero, Gesch. d. morg. Völk., S. 257 f. Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 477. 493.

4) Wiedemann a. a. O., S. 477.

5) S. Meyer, Gesch. d. Alt., S. 271.

6) So mit Maspero und Eisenlohr auch Wiedemann, Ägypt. Gesch., S. 493.

wonnenen Identifikationen biblischer Orte aus den ägyptischen Denkmalen nicht näher feststellen [1]. Nur soviel wird sich mit Bestimmtheit behaupten lassen, dafs der von Brugsch [2] vorgeschlagene Weg der Israeliten über die Nehrung des Sirbonissees nicht dem wahren Sachverhalt entspricht, unter dem Schilfmeer des Exodus vielmehr nach wie vor das Rote Meer zu verstehen ist [3].

---

1) S. gegenüber E. Naville Dillmann, Pithom Hero Klysma, S. 3 f. 9 f.

2) Report of the proceedings of the second intern. congr. of Orient. (Lond. 1874), p. 28; L'Exode (Lpz. 1875), p. 11 sqq. Vgl. vor ihm besonders Schleiden, Landenge von Suês, S. 191 ff.

3) S. bes. Ebers, Gosen², S. 107 ff. Riehm im HWB., S. 552 ff.

3. Kapitel. Die Eroberung Kenaʿans.

Dafs Mose vor dem Eintritt seines Volkes in das westjordanische Land starb, ist eine allen unsern Quellen gemeinsame Überlieferung. Erst nach seinem Tode schicken die Stämme Israels sich an, jenen Hauptteil des gelobten Landes zu gewinnen.

Die Geschichte der Eroberung ist uns im Buche Josua zusammenhängend erzählt. Aber auch hier lassen sich verschiedene Berichte scheiden. Im grofsen Ganzen sind es, wie oben gezeigt worden ist, dieselben Quellen, welche der Pentateuch darbot, aber mit dem Unterschied, dafs die dort reichlicher fliefsenden älteren Berichte E und J hier erheblich spärlicher erhalten sind. Dazu lassen die verhältnismäfsig wenigen Spuren, welche mit einiger Sicherheit auf J weisen, noch mehrfach die Annahme zu, dafs sie uns heute nicht mehr genau in derjenigen Gestalt vorliegen, in welcher sie aus der Feder ihres ersten Verfassers geflossen sind. Nicht viel anders steht es mit E: auch diese Quelle ist im Buche Josua nur in wenigen Resten vorhanden; ob im Buch der Richter und etwa gar im Samuelbuche Bestandteile von ihr sich nachweisen lassen, mufs die weitere Untersuchung ergeben.

Die späteren, wenngleich viel eingehenderen Berichte, in welche heute diese Trümmerstücke verwoben sind, sind zwar an Umfang viel beträchtlicher, bringen aber wenig oder kein Material zur Kenntnis der Hergänge bei. Sie arbeiten mit dem älteren Überlieferungsstoffe und bearbeiten denselben unter ihren eigentümlichen moralischen und theokratischen Gesichtspunkten. Unsere Kunde über die Vorgänge der Eroberung beschränkt sich daher auf zwar in hohem Grade wertvolle, aber dem Umfange nach wenige Mitteilungen.

Zum Glück für den Stand unserer Kenntnis jenes Zeitraums hat

auch das Richterbuch ein gröfseres Stück von J aufbewahrt, das eine Reihe von wertvollen Notizen enthält. Wir haben uns zunächst mit diesem wichtigen Bestandteil ältester Überlieferung zu befassen.

§ 26.

Die Übersicht über die Eroberung in Richt. 1 und 2, 1—5.

1. Der Text. Dieses Erzählungsstück [1], obwohl äufserlich dem Verband des Richterbuches zugewiesen, gehört, wie seit einiger Zeit erkannt ist, seinem Inhalte nach nicht dem letzteren, sondern dem Buche Josua zu. Es kann ursprünglich nicht als Einleitung zur Geschichte der Richterzeit, welche Stelle es jetzt vertritt, gedient haben. Wenigstens nicht in der Weise, dafs darin Ereignisse aus der Zeit nach Josua berichtet gewesen wären. Nur die Überschrift konnte früher etwa darüber täuschen. Wird sie losgelöst [2], so kann kein Zweifel sein, dafs wir es hier mit einer noch einmal über die Ereignisse der Eroberung, somit auf den Anfang unseres heutigen Josuabuches zurückgreifenden Erzählung zu thun haben. Streng genommen ist das Stück mehr Übersicht als wirkliche Erzählung. Es kann sich daher sehr wohl die Frage erheben, ob es nicht in der That blofses Excerpt [3] einer ausführlichen, dem heutigen Josuabuche parallelen Erzählungsschrift sei.

Hierzu kommt die willkommene Thatsache, dafs wir im jetzigen Buch Josua selbst noch — teilweise wörtlich gleichlautende — Parallelen zu einzelnen Versen dieses Stückes besitzen. Über das gegenseitige Verhältnis dieser übereinstimmenden Abschnitte haben Meyer und Budde gehandelt. Ersterer [4] hat durchweg den Richtertext bevor-

1) S. im allgemeinen darüber Studer, Das Buch d. Richter 1835 ([2] 1842), S. 1 ff. Wellh., JDTh. XXI, S. 585, Anm. 2 und Einl.[4], S. 181 ff.; Ed. Meyer, Kritik der Berichte über die Erob. Paläst. in ZAW. I (1881), S. 117 ff.; Bertheau, Das Buch der Richter[2] 1883, S. 1 ff.; Budde, Richter und Josua in ZAW. VII (1887), S. 93 ff.

2) Wellh., JDTh. XXI, S. 585 hielte für sachgemäfser die Worte: „nach dem Tode Moses“, woraus jedoch nicht folgt, dafs die Anfangsworte ursprünglich so hiefsen. Die Formel gehört der Redaktion an. S. im übrigen Bertheau, Richt.[2], S. 5 f.; Meyer, ZAW. I, S. 135. Wellh., Einl.[4], S. 181. Stade, Gesch. Israels, S. 136

3) So schon Wellh., JDTh. XXI, S. 585.

4) ZAW. I, S. 134 f.; ihm stimmt bei Bertheau a. a. O., S. XVIII.

zugt und läfst die entsprechenden Notizen in Josua einfach von ihm entlehnt sein. Budde[1] dagegen hat, wie ich glaube, den Nachweis erbracht, dafs mehrfach das Josuabuch den früheren Text besitzt[2]. Dieser Befund erhöht die Wahrscheinlichkeit der Annahme, dafs wir es in Richt. 1 mit einem blofsen Excerpt, genauer noch: einer bedeutend verkürzten und da und dort etwas veränderten Wiedergabe einer einst ausführlicheren Erzählung über die Eroberung Kena'ans zu thun haben. Spärliche Reste jener alten Erzählung und zwar, wie es scheint, mehrfach, wenngleich nicht durchweg, ihrem ursprünglichsten Bestande näher stehend, sind uns in jenen Parallelversen des Buches Josua erhalten[3].

Aber auch jenes Excerpt liegt uns im heutigen Richterbuch nicht unvermengt vor. Es ist durch die Hand des Redaktors dieses Buches an mehreren Orten überarbeitet und dem Inhalt des Buches angepafst. Von hier stammt die Überschrift[4].

Bei der Wichtigkeit jenes in Richt. 1 vorliegenden Bestandteils unserer ältesten Überlieferung ist es notwendig, den Wortlaut dieser Übersicht über die Eroberung, so weit er sich gewinnen läfst, wenigstens in der ältesten uns heute noch erreichbaren Gestalt zunächst festzustellen. Es kann dies nach dem Obengesagten nur geschehen durch Zuhilfenahme der Paralleltexte im Buche Josua, zu denen noch einige anderen mit Richt. 1 zusammengehörigen Stücke jenes Buches kommen.

„. . . Und die Söhne[5] Josef redeten mit Josua: warum hast du mir nur ein Los und eine Mefsschnur als Erbteil gegeben, da ich doch viel Volk bin, weil[6] Jahve mich bis hierher gesegnet hat? Und Josua antwortete ihnen: wenn du viel Volk bist, so steige hinauf in das Waldland Gil'ad[7] und rode dir daselbst[8], wenn dir das Gebirge Efraim zu enge ist. — Und die Söhne Josef sprachen: das Gebirge reicht uns nicht zu, aber eiserne Wagen sind in Händen aller Kena'aniter, die im Flachland wohnen, (besonders) bei denen, welche Bêt-sheān und

1) ZAW. VII, S. 97 ff; vgl. auch schon Dillm., NuDtJo., S. 442

2) Wenngleich dies nicht immer zutrifft, z. B. in Jos. 15, 13; auch in Jos. 17. 11 ist zum Teil jüngerer Text.

3) Vgl. Budde, ZAW., S. 115 f.

4) Richt. 1, 1 a.

5) Ursprünglich vielleicht: das Haus Josef. Vgl. dazu Dillmann, NuDtJo., S. 546.

6) Lies עַל־אֲשֶׁר.

7) So nach Budde, S. 125.

8) Die folgenden Worte: im Lande des Perizziters und der Refaim sind, weil in LXX fehlend, wohl Glosse.

ihre Tochterstädte und welche die Ebene Jizre'el innehaben. Josua antwortete dem Hause Josef[1]: du bist viel Volk und hast große Kraft, du sollst nicht nur ein Los haben. Dir soll das Gebirge Gil'ad[2] gehören, denn es ist noch Wald und du magst ihn roden und seine Ausgänge gewinnen (= darüber hinausgreifen in die Ebene). Denn du wirst (dann) den Kena'aniter vertreiben, obwohl er eiserne Wagen besitzt und stark ist (Jos. 17, 14—18[3]) ....."

„Da fragen die Söhne Israel bei Jahve: wer von uns soll zuerst wider den Kena'aniter hinaufziehen, mit ihm zu kämpfen? Jahve sprach: Juda soll hinziehen, siehe ich habe das Land in seine Hand gegeben. Aber Juda sprach zu seinem Bruder Shim'on: zieh du mit mir hinauf in mein Los, daſs wir (zusammen) mit dem Kena'aniter kämpfen, so werde ich auch mit dir in dein Los ziehen. So zog Shim'on mit ihm ....[4] Und sie fanden den Adonibezeq bei Bezeq[5] und kämpften wider ihn und schlugen den Kena'aniter und den Perizziter[6]. Adonibezeq aber floh, und sie jagten ihm nach und ergriffen ihn und hieben ihm die Daumen an Händen und Füſsen ab. Da sprach Adonibezeq: Siebzig[7] Könige mit abgehauenen Daumen an Händen und Füſsen lasen auf unter meinem Tisch: wie ich gethan habe, so vergilt mir Gott. Und sie[8] brachten ihn nach Jerusalem, wo er starb (Richt. 1, 1b—3. 5—7). Jahve aber war mit Juda, und er

1) Die Worte: Efraim und Manasse wohl ebenfalls nach LXX zu tilgen.

2) So nach Budde, S. 125.

3) Möglich ist es immerhin, daſs dies ganze Stück ein Zusammenhang war. Die Rede würde dann in V. 16 neu aufgenommen. So Budde, S. 125f. Weit einfacher aber ist es (vgl. Dillm., S. 548), mit V 16 einen andern Bericht beginnen zu lassen. V. 14f. ist dann = E, V. 16—18 = J. Auch finde ich dann die Verwirrung nicht so groſs, wie Budde klagt. Die Formmerkmale von J finden sich wesentlich nur in V. 16ff. In V. 16 sind zu Anfang der Rede wohl einige Worte in der Weise der Frage in V. 14 zu ergänzen. — Vgl. auch Wellh., JDTh., XXI, S. 600, ferner Stade, Gesch. Isr., S. 163.

4) In V. 4 ist auſser einigen Ausdrücken (worüber Meyer, ZAW. I, S. 135) besonders das Auftreten Judas allein befremdend, daher ich ihn mit Budde, ZAW. VII, S. 95 lieber beiseite lasse. An seiner Stelle standen etwa die noch erhaltenen Worte: Und Jahve gab den Kena'aniter in ihre Hand.

5) Über den Vorschlag Buddes, S. 149, statt „bei Bezeq" zu lesen „den König von Jerusalem" s. unten bei Besprechung von Kap. 10.

6) V. 5 ist von Meyer, S. 135 ohne Grund gestrichen.

7) Vielleicht שִׁבְעָה zu lesen.

8) Natürlich die Seinen, so mit Reuſs und Cassel, Budde, S. 95f. — Das alte Miſsverständnis, als wären die Judäer das Subjekt, hat beim Überarbeiter zu V. 8 geführt, im Widerspruch mit V. 21. Auch V. 9 (ירדו) mag im Zusammenhang damit und durch dieselbe Hand entstanden sein.

eroberte das Gebirge. Aber die Bewohner der Ebene vermochte er nicht zu verjagen, denn sie hatten eiserne Wagen. Auch den Jebusiter von Jerusalem konnten[1] die Söhne Judas[2] nicht verjagen, und er blieb unter ihnen wohnen in Jerusalem bis auf diesen Tag“ (Richt. 1, 19. 21[3]. Jos. 15, 63).

„Kaleb aber dem Sohn des Qenaz[4] wies er (Josua) sein Erbteil inmitten der Söhne Juda an, und zwar Ḥebron, wie Mose[5] befohlen hatte. Und Kaleb[6] zog gegen den Kena'aniter, der in Ḥebron wohnte. Ḥebron aber hiefs vorher Qirjat-arba'. Und Kaleb schlug [vertrieb?] die drei Riesenkinder Sheshaj, Aḥiman und Talmaj. Von dort zog er hinauf[7] gegen die Bewohner von Debîr. Debîr aber hiefs vorher Qirjat-sefer. Und Kaleb sprach: wer Qirjat-sefer schlägt und es einnimmt, dem will ich meine Töchter 'Aksa zum Weibe geben. 'Otniel, der Sohn des Qenaz, der[8] jüngere[9] Bruder Kalebs nahm es ein; da gab ihm Kaleb seine Tochter 'Aksa zum Weibe. Als nun 'Aksa ihm zugeführt ward, reizte sie ihn ('Otniel) an, er möge von ihrem Vater ein[10] Feld verlangen. Sie glitt nämlich vom Esel, und Kaleb sagte zu ihr: was ist dir? Sie sprach zu ihm: gieb mir doch einen Segen; denn nach einem dürren (südlichen) Land hast du mich vergeben, so gieb mir denn Wasserbrunnen! Da gab er ihr Wasserbrunnen in der Höhe und in der Niederung“ (Jos. 15, 13. 14 = Richt. 1, 20. 10 z. T.; Richt. 1, 11—15 = Jos. 15, 15—19).

„Und die Söhne des Qeniters Ḥobab[11], des Schwagers Mose, zogen

1) So nach Budde, S. 99 aus Josua 15, 63. Ein Rest des gestrichenen Gedankens findet sich noch in dem לֹא לְהוֹרִישׁ V 19.

2) So statt Benjamin nach Jos. 15, 63.

3) Die Einschaltung dieser zwei Verse, sowie des V. 20 an diesen Ort und ihre Umstellung ist durch Jos. 15, 13 ff geboten S. Meyer, S. 137. Budde, S. 97 ff.

4) Sohn Jefunne in Jos. 15, 13 ist schwerlich ursprünglich. J scheint über Kalebs Vater eine andere Tradition zu besitzen.

5) Hier hat Richt. 1, 20 das Ursprünglichere gegenüber Jos. 15, 13. Der ursprüngliche Text ist oben aus diesem Vers und Richt. 1. 10. 20 zu ermitteln gesucht.

6) Nach dem Zusammenhang statt Juda in Richt. 1, 10. Die Änderung dort ist durch die Versetzung der Kalebverse veranlafst.

7) In Richt. 1, 11 lies וַיַּעַל nach Hollenberg, ZAW. I, S. 101.

8) Nur diese Fassung ist möglich. S. Dillm., NuDtJo., S. 523.

9) Fehlt in Jos. 15, 17.

10) In Richt. 1, 14 lies nach LXX in Jos. שׂדה.

11) Lies בני הקיני. Der Name ist ohne Zweifel ausgefallen. Der Vorschlag von Meyer (ZAW. I, S. 137; von Budde, ZAW. VII, S. 152 angenommen), zu lesen: „und Qain der Schwager Mose“ scheitert trotz Richt. 4, 11, wo Qain das

herauf aus der Palmenstadt [1] zu den Söhnen Juda in die Wüste Juda, die am Abhang [2] von ʿArād [3] liegt. Und sie machten sich auf und wohnten [4] bei dem ʿAmaleqiter [5]. Und Juda zog mit seinem Bruder Shimʿon, und sie schlugen den Kenaʿaniter, der zu Ṣephat [6] wohnte und bannten es, und er nannte den Namen der Stadt Ḥorma. Und das Gebiet des Edomiters [7] erstreckte sich vom Skorpionensteig an nach Petra hin [8] und weiter hinauf" (Richt. 1, 16. 17. 36).

„Und die Söhne [9] Josephs zogen ihrerseits hinauf gegen Betel. Bei ihnen war Josua [10]. Und die Söhne Josefs liefsen Betel auskundschaften. Die Stadt hiefs aber früher Luz. Da sahen die Wächter einen Mann, der zur Stadt herauskam. Sie sprachen zu ihm: zeig uns doch den Eingang der Stadt, so werden wir dir Gnade erzeigen. Er zeigte ihnen den Eingang der Stadt. Sie aber schlugen die Stadt mit des Schwertes Schärfe, und den Mann und sein ganzes Geschlecht liefsen sie gehen. Der Mann ging ins Land der Ḥittiter und baute eine Stadt und nannte sie Luz, so heifst sie bis auf diesen Tag (Richt. 1, 22—26). . . ."

„Aber die Söhne Israel vertrieben nicht den Geshuriter und Maʿakatiter, und Geshûr und Maʿakā blieben wohnen in Israel bis auf

qenitische Geschlecht ist, daran, dafs der Schwager Moses nie sonst Qain heifst. Von den zwei in LXX überlieferten Namen kann nach Num. 10, 29 (J) nur Ḥobab hier gestanden haben. Richt. 4, 11 bestätigt dies.

1) Ob Jericho? ist nicht ganz sicher, da wir Ḥobabs Entschliefsung Num. 10, 29 ff. nicht kennen. Es könnte auch ein südliches Tamar gemeint sein (s. Bertheau z. d. St.). Dann müfste jedoch אל־בני gelesen werden. Doch steht die Wahrscheinlichkeit aufseite Jerichos.

2) Nach der Lesung במורד mit van Doorninck und Budde, S. 102; vgl. LXX Luc. ἐπὶ καταβάσεως Ἀράδ.

3) Dafür Sephat zu setzen (Meyer, S. 137) ist kein Grund.

4) Entweder sind die Verba pluralisch zu lesen oder ist hier Qain als Name des Stammes ausgefallen.

5) So nach Hollenberg, ZAW. I, S. 102.

6) Die Korrektur in ʿArad (Meyer, S. 132. 137) ist unnötig. S. oben zu § 14.

7) So nach Hollenberg, ZAW. I, S. 104 und noch genauer Budde, ZAW. VII, S. 109.

8) הסלע Budde, S. 110. Ebenda über die Versetzung dieses Verses.

9) Lies בני. Vgl. Bertheau, S. 35.

10) Der Vorschlag Buddes, S. 144 statt יהוה mit LXX Luc zu lesen יהודה und dieses als Änderung für יהושע anzusehen, klingt zwar willkürlich, hat aber doch, wie mir scheint, guten Grund. Die Lesart der LXX ist, wenn sie nicht im Texte stand, unerklärlich. Anderseits ist in Richt. 1 die Neigung des Überarbeiters, Juda einzusetzen, auch sonst vorhanden.

diesen Tag [1]. Und Manasse vermochte nicht [2] zu erobern: Bêt-sheān, Ta'anak, Dôr, Jible'am, Megiddo — je mit ihren Töchtern. So mochte der Kena'aniter in dieser Gegend wohnen bleiben. Aber als die Söhne Israel erstarkten, machten sie den Kena'aniter dienstbar, vertrieben ihn aber nicht (Richt. 1, 27 f. = Jos. 17, 11—13 [3]). Efraim vermochte den Kena'aniter, der in Gezer wohnte, nicht zu verjagen. Und der Kena'aniter wohnte inmitten Efraims bis auf diesen Tag, aber er wurde dienstbar [4]. Sebulon vermochte nicht zu verjagen: die Bewohner von Qiṭron und von Nahalôl. Und der Kena'aniter wohnte in seiner Mitte und wurde dienstbar. Asher vermochte nicht zu vertreiben die Bewohner von 'Akko, Ṣidon, Aḥlab, 'Akzib, Ḥelba, Aphik und Reḥob. Und Asher wohnte inmitten der Kena'aniter, die jene Gegend bewohnten, denn er konnte sie nicht vertreiben. Naftali konnte nicht vertreiben die Bewohner von Bêt-shemesh und von Bêt-'anāt und wohnte inmitten der Kena'anäer, und sie wurden ihm dienstbar" (Richt. 1, 29 = Jos. 16, 10. Richt. 1, 30—33).

„Die Emoriter aber drängten die Söhne Dan auf das Gebirge und liefsen sie [5] nicht in die Ebene herabsteigen. So machten sie ihnen ihr Erbteil zu enge [6]; da zogen die Söhne Dan hinauf und griffen Leshem [7] an und eroberten es und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes, nahmen es in Besitz und wohnten darin und nannten Leshem Dan nach dem Namen ihres Vaters Dan. So mochte der Emoriter in Harḥeres Ajjalon und Sha'albim wohnen bleiben. Als aber die Hand des Hauses Josef schwer (auf ihnen LXX) lag, wurden sie dienstbar" (Richt. 1, 34 [8] + Jos. 19, 47a [= Jos. 19, 47b der LXX, und nach diesem Text [9] teilweise herzustellen]. Jos. 19, 47b. Richt. 1, 35).

1) Über die Zugehörigkeit dieses Verses (Jos. 13, 13) zu unserem Zusammenhang s. Budde, S. 117 f.

2) לא יכלו scheint wieder in Josua (17, 12) ursprünglicher erhalten.

3) Über das Verhältnis der beiden Texte s. Bertheau, Richter², S. 37 ff.; Dillm., NuDtJo., S. 544 f.; Budde, ZAW. VII, S. 104 f. — Im ganzen ist jedenfalls der Richtertext hier ursprünglicher, mag im übrigen das Fehlen einiger Städte in LXX Vat. dem ersten Bestand des Josuatextes entsprechen (Bertheau, Budde) oder auf absichtlicher Verkürzung ruhen (Dillm.).

4) Nach Jos. 16, 10 ergänzt.

5) Nach LXX Jos. 19, 47 *καὶ οὐκ εἴων αὐτούς* mit Budde, S. 120 zu lesen ולא נתנום.

6) S. Budde, S. 120. LXX fährt fort *ἔθλιψαν ἀπ' αὐτῶν τὸ ὅριον τῆς μερίδος*, was Budde m. E. mit Recht (= hebr. ויציקו מהם גבול נחלתם) als Grundlage des seltsamen ויצא גבול בני דן מהם ansieht (Mas. Text Jos. 19, 47a).

7) Mit Wellhausen, De gent. Jud., p. 37 vielleicht Leshām zu sprechen.

8) V. 34—36 werden von Meyer mit Unrecht angefochten. Der Hauptgrund mag für ihn האמרי V. 34 sein.

9) Über das Verhältnis der beiden Texte s. besonders Dillmann, NuDtJo.,

„Und der Engel Jahves zog hinauf von Gilgal nach Betel zum Hause Israels [1]. Dort opferte man dem Jahve“ (2, 1a. 5b).

2. Die Verteilung und Josua. Beim Blick auf dieses ganze Erzählungsstück fällt nun freilich sofort in die Augen, dafs der Faden desselben nicht ununterbrochen fortläuft. Er ist mehrfach abgerissen und mufs dann je und je etwas künstlich hergestellt werden. Dennoch zeigt sich deutlich, dafs die heute auseinandergesprengten Glieder Teile eines einst wohlgeordneten Ganzen gewesen sind. Nicht nur sind sie in den formellen Merkmalen zusammenstimmend [2] und lassen ohne Ausnahme auf die Schrift J schliefsen, sondern sie sind auch von einem einheitlichen Gedankengang beherrscht und weisen so auf eine bestimmte, unter allen Umständen sehr frühe in die Tradition Israels aufgenommene Vorstellung über den Hergang der Gewinnung Kena'ans.

Als Grundgedanke tritt, ist die von uns befolgte Anordnung der Stücke richtig, heraus, dafs das Land, ehe man zur Eroberung schreitet, an die einzelnen Stämme verteilt wird. Nach dem Sinn der ganzen Übersicht scheint es nicht dem Zufall überlassen, wie die Stämme sich gerade in Kena'an Landbesitz erwerben. Vielmehr wird gemeinsame Verabredung getroffen und ihr gemäfs jedem Stamme ein gewisses Gebiet als sein Los zugeteilt. Die Voraussetzung dieser Mafsregel ist die Teilung des Volkes in Stämme. Wann dieselbe sich vollzogen hat, ist nicht mitgeteilt. Sie ist als in der Hauptsache abgeschlossen angenommen. Die einzelnen Geschlechter sind schon soweit unter sich zusammengeschlossen gedacht, dafs sie, wenngleich sich als Glieder der Gesamtheit fühlend, doch im ganzen für sich stehen und selbständig ihre Gebiete in Besitz nehmen. Die letztere Vorstellung blickt deutlich durch: die Stämme gehen, soweit ihr Vorgehen hier erzählt ist, für sich vor. Findet eine Ausnahme hiervon statt, so wird sie ausdrücklich erwähnt: Juda schliefst sich mit Shim'on zusammen, das Haus Josef geht gemeinsam ans Werk. Von fast allen hier genannten Stämmen wird einzeln aufgeführt, was sie nicht erobern konnten; schon hieraus ist zu entnehmen, dafs der Erzähler als ihre, nicht als des ge-

---

S. 567 und Budde, ZAW. VII, S. 119 ff. Offenbar hat LXX in Jos. 19, 47 f. einen vollständigeren und älteren Text bewahrt, aus dem der MT. der Josua- und Richterstelle je in eigentümlicher Weise verkürzt ist.

1) So Budde, S. 166 teilweise nach LXX. Vielleicht könnte man wegen Jos. 18, 1 auch an Shilo denken. Jedenfalls scheint hier bei J. wie Jos. 18, 1 bei P, das Bewufstsein noch vorhanden, dafs vor David die Bundeslade aufserhalb Judas war. Dillm., NuDtJo., S. 619 weist übrigens V. 1 und 5 E zu.

2) S. darüber aufser Meyer, ZAW. I, S. 138 besonders Budde in ZAW. VII, S. 97 ff. an verschiedenen Orten.

samten Israel Aufgabe die Eroberung ihres Stammgebietes annimmt und ohne Zweifel einst auch ihre positiven Schritte zur Gewinnung ihrer Gebiete erzählte.

Notwendig mufs sich hier die Frage erheben: ob eine solche vorläufige Verteilung und die nachfolgende Einzeleroberung der Gebiete nicht zwei sich gegenseitig widersprechende Vorstellungen seien, die gar nicht von einem und demselben Schriftsteller erzählt sein konnten. Man wird geneigt sein, zu sagen: gerade die Thatsache der vereinzelten Eroberung, die als gesicherte historische Erinnerung durchblicke, schliefse diejenige der vorhergehenden Verteilung aus. Denn hätten die Stämme soviel Zusammenhalt besessen, um die Gebiete zu verteilen, so hätten Klugheit und Pflicht geboten, auch durch gemeinsame Aktion das Land zu erobern, statt Stamm für Stamm sich selbst zu überlassen. Die vorausgehende Verteilung verfällt somit dem Verdacht, als wäre in ihr künstliches System, und die andere Vorstellung hat das Vorurteil für sich, dem natürlichen Hergang zu entsprechen. Der wirkliche Gang der Dinge würde demnach gewesen sein, dafs im Laufe längerer Zeit ein Stamm um den andern den Jordan überschritt, jeder den ihm zusagenden oder durch die Umstände ermöglichten Gebietsteil sich erstritt und so nach Verflufs geraumer Zeit allmählich alle Stämme wenigstens im Gebirge des Westlandes sich festgesetzt hatten. Hierzu scheint es keiner Vorverteilung zu bedürfen. Ja sie scheint, als unnatürlich und durch wenig geschichtliche Analogieen gestützt, schon für sich das Gepräge späterer Erfindung an sich zu tragen.

Zwei Umstände scheinen mir den auf der Verteilung allerdings liegenden Verdacht zu beseitigen: die Spuren thatsächlichen Zusammengehens der Stämme jedenfalls vor, aber auch noch nach der Verteilung, und die Leitung Gesamtisraels durch Josua wenigstens bis zu einem gewissen Punkte. Von Richt. 1 an zerfällt allerdings Israel in unserem Stücke in zwei Hauptgruppen: Juda und Shim'on stehen für sich, daneben das Haus Josef und die übrigen ihm sich anlehnenden Stämme, wesentlich also die Nordstämme. In dieser Zweiteilung den blofsen Reflex der Verhältnisse der nachsalomonischen Königszeit sehen zu wollen, würde ungerechtfertigt sein. Die Verschiedenheit der Josefstämme und des Hauses Juda ist im Gegenteil so alt als Israel selbst. Sie spiegelt sich durch die ganze Geschichte, und die Trennung unter Jerob'am ist selbst nur eine ihrer Wirkungen, nicht ihre Ursache. Aber innerhalb dieser Scheidung ist trotzdem eine Gemeinsamkeit unverkennbar: nicht nur geht Juda mit Shim'on zusammen: auch das Haus Josef geht zunächst gemeinsam vor, und erst im weitern Verlaufe treten die Stämme auseinander. Besonders die Art und Weise, wie unser Verfasser neben

der zusammenfassenden Bezeichnung „Haus Josef“ [1] sehr wohl die Unterscheidung von Efraim und Manasse [2] handzuhaben weiſs, ist hierfür bezeichnend. Dort treten die beiden Führerstämme gemeinsam, hier jeder für sich auf. Treten aber jene zusammen, so darf ohne weiteres angenommen werden, daſs ihnen die kleineren Bruderstämme sich anschlossen, ja daſs die Benennung Haus Josef zum Teil geradezu die Nordstämme überhaupt, das spätere Reich Israel, bezeichnet. In der in unserem Zusammenhang vereinzelt erhaltenen Bezeichnung Söhne Israels [3] tritt dies noch zutage.

Das selbständige Handeln der Stämme kann demgemäſs nicht das Einzige gewesen sein, was die Überlieferung über die Eroberung Kenaʿans wuſste: sie muſs neben dem Vorgehen Judas im Bunde mit Josef ein gemeinsames Auftreten der Josefstämme, d. h. des Hauptteils Israels, gekannt haben. Die beiderseitigen Andeutungen der Tradition vereinigen sich so, daſs der Bund der Nordstämme bis zu einem gewissen Ziele gemeinsam agiert, von da an aber — nachdem die Hauptarbeit gethan ist — jeden Stamm sich selbst überläſst.

Ist diese Vorstellung des Hergangs als die in J vorliegende richtig erkannt, so ist damit, zunächst für diesen Schriftsteller, aber auch für den thatsächlichen Verlauf der Dinge, zugleich die Bedingung der Vorverteilung erfüllt [4]. Gegen sie kann dann nicht mehr das getrennte Vorgehen der Einzelstämme angeführt werden. Denn dasselbe ist dann durchaus nicht in dem Maſse, als es zunächst scheint, vorhanden gewesen. Und es war unter keinen Umständen das Einzige, was die Überlieferung kannte. Die Annahme, daſs es sich so verhält, wird ganz wesentlich unterstützt durch die in den Quellen deutlich durchblickende Thatsache der einheitlichen Leitung des ganzen Israel durch Josua.

Man hat in neuer Zeit mehrfach in Josua keine historische Person sehen zu dürfen geglaubt. Er schien nur der von der Sage festgehaltene Wiederschein der glanzvollen Gestalt des groſsen Mose zu sein. Hatte vollends die Sage der Eroberung Kenaʿans in der Weise sich bemächtigt, daſs auch hier an Stelle des wahren Herganges ein unnatürlicher Zusammenschluſs der Stämme gleich dem der mosaischen Zeit frei gestaltet wurde: so bedurfte dieser Zusammenhalt der Verkörpe-

---

1) Richt. 1, 22. Jos. 17, 14.

2) Richt. 1, 27f. (= Jos. 17, 11ff.). V. 29 (= Jos. 16, 10).

3) Jos. 13, 13.

4) Höchstens der Umstand könnte noch in Frage kommen, ob etwa auch in J, wie es sich später bei E herausstellen wird, die Gebietszuweisung sich zunächst bloſs auf Juda-Simeon und Josef erstreckte und die andern Stämme erst später nachfolgen. S. darüber noch unten § 29.

rung in einem Führer, welcher, vom Geiste Moses erfüllt, in seiner Weise und als sein Nachfolger das begonnene Werk zu Ende brachte. Besonders die Annahme, dafs die Quelle J Josua nicht kenne [1] und die Eroberung des Landes ohne Rücksicht auf ihn darstelle, schien dieser Beseitigung Josuas eine willkommene Bestätigung zu bieten. Nahm man anderseits wahr, dafs gerade E, die efraimitische Quelle, Josua öfter erwähnte und sogar sein Grabmal auf dem Gebirge Efraim noch kannte: so schien der Schlufs genügend gerechtfertigt: Josua sei überhaupt keine Person, sondern der Name eines efraimäischen Clans, dessen gleichnamigen Stammesheros man in Timnat Seres begraben dachte [2].

Dieser Schlufsreihe ist in erster Linie die von Kuenen [3], sodann von Dillmann [4] und jüngst wieder von Budde [5] geltend gemachte Thatsache gefährlich, dafs Josua in J sogut als in E sich findet. In der That kann hieran nicht wohl gezweifelt werden. Dafs neben unzweifelhaftem Vorkommen Josuas in J sein Name in Richt. 1 total fehlt, hat wohl besonders zu jener Annahme beigetragen. Allein sein Wegbleiben erklärt sich hier nur zu natürlich aus der Notwendigkeit, ihn zu beseitigen, wollte die Erzählung überhaupt im Richterbuch Aufnahme finden. Die sicher als Redaktionszusatz erkannten Anfangsworte des Buches: „nach Josuas Tode" lassen darüber jeden Zweifel schwinden. Anderseits setzt, worauf Budde [6] richtig aufmerksam macht, schon der Beginn der oben wiedergegebenen Übersicht mit der Frage: wer soll den Kampf beginnen? und die Bezeichnung der Gebiete als Los deutlich genug eine vorangegangene gemeinsame Abmachung, und diese eine einheitliche Leitung voraus. Richter Kap. 1 kann unter keinen Umständen der Anfang eines selbständigen Zusammenhangs sein, sondern greift notwendig auf einen früheren zurück. Ihn haben wir im Buch Josua wenigstens in einem Reste gefunden. Jener Rest aber hängt sofort mit der Person Josuas zusammen: sobald wir über das Richterbuch, wo Josua gestrichen werden mufste, hinaus den Faden der Erzählung verfolgen, tritt Josua wie von selbst an die Spitze — ein deutliches Zeichen, dafs die Tradition von J ihn sehr wohl kannte.

3. Ergebnis. Damit sind denn auch schon die Hauptpunkte an-

1) Meyer a. a. O., S. 134 und schon Wellh., JDTh. XXI, S. 585; ferner Stade, ZAW. I, S. 147; Gesch. Isr. I, S. 135. 161.

2) Meyer a. a. O., S. 143, Anm. 2.

3) Onderz.², § 13, No. 14.

4) Im Kommentar zu NuDtJo. mehrfach.

5) ZAW. VII, S. 130f.

6) a. a. O., S. 96. 128f.

gegeben, aus denen der Hergang der Eroberung, wie ihn unsere Übersicht enthält, sich zusammensetzt.

Die Kinder Israel haben noch unter Moses Leitung den Osten, wenigstens in der südlichen Hälfte, gewonnen. Die Stämme Ruben und Gad lassen sich hier nieder, werden deshalb in der Übersicht nicht mehr erwähnt; die Hauptmasse des Volkes überschreitet den Jordan in der Gegend des Toten Meeres bei Gilgal. Dies geschieht unter des Efraimiten Josua Leitung [1], der nach Moses Tode die Führung Israels übernommen hat. Von Gilgal aus wird der Angriff auf das Westjordanland unternommen, und zwar so, dafs das feste Lager des Volkes dauernd hier ist: der Engel des Herrn und die Bundeslade bleiben hier, bis sie nach der Eroberung von Betel dorthin fortrücken. In dieses Standquartier kehren sie also wohl nach den einzelnen Thaten vorläufig wieder zurück. Jedenfalls bis zur Eroberung Jerichos sind die Stämme geschlossen vorgegangen.

Nun, nachdem sie festen Fufs im Westlande gefafst haben, scheiden sie sich in die zwei durch Stammverwandtschaft nahegelegten Abteilungen Juda und Josef, je mit den an sie sich anlehnenden Stämmen und Geschlechtern. Zuvor aber wird unter Leitung Josuas jedenfalls den Hauptstämmen, wohl aber zugleich jedem Stamm, ein bestimmtes Gebiet in dem zu erobernden Lande zugeteilt.

Juda mit dem dem Gebiete nach auf ihn angewiesenen Stamm Shimʿon geht auf Jahves Geheifs zuerst vor, besiegt einen kenaʿanitischen Oberkönig Adonibezeq und setzt sich im Gebirge Juda fest. Der judäische Stammesfürst Kaleb, dem mit Juda verschmolzenen Clan Qenaz entstammend, erhält für seine Verdienste beim Wüstenzug die uralte Feste Qirjat-arbaʿ zugeteilt. Er bezwingt das dort hausende Riesengeschlecht und nennt die Stadt Ḥebrôn. Ein anderer judäisch-qenizzitischer Gaufürst ʿOtniel, als Kalebs (jüngerer) Bruder bezeichnet, erobert das südjudäische Debîr und wird Kalebs Eidam. An Juda schliefst sich ferner der aus der Sinaihalbinsel kommende Beduinenstamm der Qeniter an, dem Israel durch Mose engverbunden war. Er hatte sich entweder überhaupt Israel angeschlossen, hatte dann den Jordan mit überschritten und war nach der Eroberung Jerichos und der bald darauf folgenden Trennung Judas von dem Gros der Stämme mit diesem nach Süden gegangen. Oder aber hatte er sich nach dem Weggange Israels aus der Sinaigegend vorläufig in der Wüste gehalten, hatte, um den Anschlufs an Israel zu gewinnen, sich allmählich nach Norden ge-

1) Jos. 17, (14 f.) 16 ff. Richt. 1, 22 falls die Lesung seines Namens dort richtig ist (s. oben S. 243).

zogen und war vom Negeb aus jetzt zu Juda gestofsen. Er führt in der Wüste Juda sein Beduinenleben fort. Ebenfalls südlich von Juda von den qenitischen und amaleqitischen Beduinen begrenzt, vielfach wohl auch zwischen ihnen wohnend, setzt sich mit Hilfe Judas Shim'on fest. Als Südgrenze des gelobten Landes gegen Edom hin gilt der Skorpionensteig genannte Pafs Safâ.

Wendet sich Juda von Jericho aus südlich, so die Josefstämme nach Norden. Ihnen schliefst sich der efraimitische Führer Josua an. Josua darum blofs zum efraimitischen Stammeshelden [1] zu machen, ist jedenfalls nicht im Sinne unserer Quellen. Das oben mitgeteilte Bruchstück einer Gebietsanweisung durch Josua [2] geht ohne allen Zweifel von der Voraussetzung aus, dafs der Führer in derselben Weise, wie er dem Haus Josef sein Los zuteilt, auch den anderen Geschlechtern ihre Wohnsitze bestimmt hat.

Nirgends wird auch das getrennte und von der Führung Josuas losgelöste Vorgehen Judas auf Eifersucht oder Stammeszwist zurückgeführt. Vielmehr ist der Sachverhalt, so wie er sich abspielt, als das Natürliche und von selbst Gegebene gedacht. Kamen die Stämme vom Jordan her, so mufsten bei Jericho ihre Wege sich trennen. Juda mit Shim'on und seinen gewifs nicht unbedeutenden Unterstämmen Qain und Qenaz konnte von jetzt an, war den Feinden der Zuzug von Norden her durch Josua und die Seinen abgeschnitten, ganz wohl den Kampf mit den südlichen Kena'anäern selbständig auf sich nehmen. Damit ist aber auch gegeben, dafs die Annahme, Juda sei von Süden her ins Land eingedrungen [3], wenigstens in dieser Tradition keine Stütze hat. Die Trennung bei Jericho weist auf einen vorausgegangenen gemeinsamen Jordanübergang.

Als gemeinsame Handlung der unter Josuas Leitung stehenden Josefstämme mufs jedenfalls die durch den Verrat eines Bürgers begünstigte Einnahme Betels angesehen werden.

Hier bricht unsere Übersicht ab. Dem Redaktor ist es, weil seine Aufgabe ist, vom Buch Josua auf das Richterbuch überzuleiten, nicht mehr um die positiven Erfolge, sondern um die Mifserfolge, welche die Zustände der Richterzeit erklären, zu thun. Sicherlich aber hat J einst

1) Hierzu ist Kuenen a. a. O. geneigt; vgl. schon Wellhausen, JDTh. XXI, S. 585. S. übrigens weiter unten S. 265.

2) Jos. 17, 14 ff.

3) Hierzu scheint sich mit Kuenen u. a. Budde, S. 129 zu neigen, obwohl er anerkennt, dafs die Tradition von J auf gemeinsamen Übergang bei Jericho weist.

sowohl die aufser der Einnahme Betels bekannten Waffenthaten Josuas an der Spitze der vereinigten Stämme, als auch die Erfolge der einzelnen Stämme für sich berichtet [1]. Spuren einer ausführlicheren Form seiner Erzählung, als sie Richt. 1 besitzt, haben wir oben schon gefunden. Sie oder ihr verwandte Elemente weiter zu verfolgen wird unsere nächste Aufgabe sein. Würde sich ergeben, dafs etwa noch weitere Erfolge von Israel gemeinsam — aufser Juda und Shimʿon — errungen wurden, so hätten wir ein Recht, die oben angedeutete Annahme für bestätigt zu halten: dafs nämlich Josua bis zu einem gewissen Punkte die Eroberung an der Spitze der vereinigten Josefstämme, denen die kleineren Nordstämme sich angeschlossen hatten, vollzog, von da ab aber die Stämme sich selbst überliefs und fortan nur an der Spitze Efraims, des Hauptes der Josefstämme, blieb. Als jener Punkt, von dem an Josua sich auf Efraim zurückzog, könnte zum voraus am passendsten die Eroberung des Gebirges Efraim angenommen werden.

§ 27.

Die Eroberung Kenaʿans nach dem Buch Josua bis zum Bündnis mit Gibʿôn.

Die Erwartung bestätigt sich. Eine Anzahl von Abschnitten im Buch Josua führt die in der Übersicht angeregten Fäden fort und zwar so, dafs dieselben vielfach in das dort offen gelassene Fachwerk ausfüllend sich einfügen. Es empfiehlt sich, unter diesen Stücken jedesmal zunächst diejenigen ins Auge zu fassen, welche mit Richt. 1 in näherer Verwandtschaft stehen und daher J zugerechnet werden müssen. Der Anschlufs derselben an die uns bekannte Übersicht wird dadurch am besten gewahrt.

Sofort erhebt sich freilich eine litterarische Frage. Haben wir in Richt. 1 ein Stück vor uns, das fast ausnahmslos den Charakter des Excerpts hat, und wohl auch in der That als ein solcher Auszug aus einem gröfseren Erzählungsganzen angesehen werden mufs; und haben sich ihm einzelne Stücke aus Josua als auch nach dieser Seite hin gleichartig [2] mit Richt. 1 angeschlossen: so ist die Frage, ob die jetzt in Rede stehenden J-Bestandteile des Buches Josua derselben Art sind. Ihrer Erzählungsweise nach scheinen sie, wenn sie auch meist kurze und

1) S. Budde, ZAW. VII, S. 104. 128. Bertheau, Richt.², S. XXVIII. S. 2f.
2) Über eine trotzdem bestehende Verschiedenheit s. oben S. 239f. 244.

nur in Bruchstücken vorhandene Berichte sind, doch nicht den Charakter blofser Excerpte zu tragen. Wir werden sie demnach weniger für direkte Fortsetzungen von Richt. 1 als für Parallelen zu ihm halten müssen, die vielleicht dem Originalwerke angehörten, aus welchem der in Richt. 1 noch vorhandene Auszug entnommen wurde. Doch können sie an sich auch einer späteren Ausgabe desselben angehören.

1. Josua an der Spitze Gesamtisraels. Richt. 1 liefs annehmen, dafs hier Josua als an der Spitze des ganzen Volkes den Jordan überschreitend und von Gilgal aus gegen Jericho und das Gebirge vordringend gedacht war. Diese Annahme wird zur Gewifsheit erhoben durch die ersten Kapitel des Buches Josua. Dieselben bieten uns eine Reihe teils mit Richt. 1 in engem Zusammenhang stehender, teils von jener Übersicht unabhängiger Berichte, in welchen der Hergang in der dort angedeuteten Weise vor sich geht. Die deuteronomistische Überarbeitung hat diese älteren Berichte teils erweitert, teils etwas umgestaltet, ohne aber ihren ursprünglichen Charakter ganz zu verwischen.

Eine deuteronomistisch gehaltene Einleitung [1] bereitet den Jordanübergang und den Kampf um das gelobte Land vor. Sie hat vielleicht einzelne ältere Elemente [2] verwandt, ist aber im ganzen von D^2 frei eingearbeitet [3]. Wir haben dieselbe als rhetorisch-paränetische Einführung für unsern Zweck beiseite zu lassen. Ebenfalls vorläufig zu übergehen ist die daran angeschlossene Erzählung über die Auskundschaftung Jerichos [4]. Sie hängt mit der Geschichte der Eroberung dieser Stadt enge zusammen.

Als erstes Hauptereignis tritt uns der Übergang über den Jordan entgegen [5]. Wellhausen hat darin zwei ältere Berichte ausgeschieden [6], in denen aller Wahrscheinlichkeit nach die Erzählungen von E und J erkannt werden dürfen. Der leitende Gedanke seiner Scheidung bleibt, wenn auch die Zuteilung sich etwas anders gestalten mag [7].

Der Gang der Erzählung in J läfst sich etwa so herstellen. Von Shiṭṭim aus, wo das Volk längere Zeit gelegen war, dringt Josua vor

1) Jos. Kap. 1.

2) Es könnte sich etwa um die Verse 1. 2. 10. 11 handeln.

3) S. Hollenberg, StKr. 1874, S 473. Wellh., JDTh. XXI, S. 586. Kuen. Ond.², § 7, No 26

4) Kap. 2.

5) Kap. 3 und 4.

6) JDTh. XXI, S. 586ff.

7) Vgl. auch Dillm., NuDtJo., S. 450ff.

gegen den Jordan [1]. Hier stellt er dem Volk für den folgenden Tag Jahves Wunderhilfe in Aussicht [2]. Sodann giebt er ihm das Zeichen an, an dem Israel Jahves Allmacht erkennen könne: die Lade Jahves des Herrn der Erde werde vor ihnen herziehen, und wenn die Füſse der Priester, welche sie tragen, im Wasser stehen, werden die Wasser abbrechen und zu Haufen stehen. So geschieht es. Als das Volk zum Jordanübergang sich anschickt und die Priester mit der Lade das Wasser betreten, stellt sich das neu zufliesende Wasser, während das übrige sich verläuft. Die Priester bleiben mit der Lade mitten im Fluſsbett stehen, bis das ganze Volk durchgezogen ist [3]. — Nachdem dies geschehen, erhält Josua den Befehl, vom Standort der Priester im Jordan zwölf Steine nach dem Lagerort der nächsten Nacht mitzunehmen als Wahrzeichen in ihrer Mitte [4].

Kürzer lautet die Darstellung in E. Josua bricht in der Frühe mit dem ganzen Israel an den Jordan auf (von Shiṭṭim?). Hier versammelt er die Söhne Israels um sich, damit sie Jahves Befehl vernehmen [5]. Sie sollen zwölf Männer auswählen, welche vor der Lade her in die Mitte des Jordanbettes gehen. Jeder soll einen Stein auf der Schulter dorthin tragen zum ewigen Gedächtnis für die Söhne Israel. Darauf vollzieht sich der Übergang: sobald die Träger der Lade an den Jordan herankommen und ihre Füſse das Wasser nur berühren, weicht dasselbe zurück [6]. . . .

Der letztere Bericht weist sich durch seine gröſsere Einfachheit, die Anschaulichkeit seiner Darstellung und die gröſsere innere Wahrscheinlichkeit des Wahrzeichens im Strome selbst, statt am Ufer (zur Erinnerung an den Übergang), als der mutmaſslich ältere aus [7]. Was

1) Jos. 3, 1 a β b; vgl. Num. 25, 1 = J.

2) Jos. 3, 5; vgl. Num. 11, 18 (Ex. 19, 22?) = J.

3) Jos. 3, 10 a (10 b ist Zusatz von D^2). 11 (statt הברית lies יהוה Wellh., S. 587). 13 f. (V. 14 am Ende streiche הברית). 15 b. 16 f.

4) Jos. 4, 1 a (Dillm. E). 1 b. 3 (von משאו an). 6 a (wegen בקרבכם was besser zum Malzeichen auf dem Lande paſst). 8.

5) Jos. 3, 1 a $\alpha\gamma$ 9 (in J ist der Vers überflüssig und störend: vgl. auch die ersten Worte mit denen in V. 5).

6) Jos. 3, 12; 4, 5. 7 b; 3, 15 a (lies ורגליהם נטבלו). Die hier vorgekommene Umstellung ist dadurch geboten, daſs 4, 5 notwendig vor den Übergang gehört. V. 4 wird dann wie V. 2 überflüssig und ist nur von R^d eingefügt, um den Anschluſs der versetzten Teile herzustellen. R^d oder eher D^2 gehört auch V. 6 b und 7 a, da והיו 7 b direkt an V. 5 anschlieſst. 4, 9 fängt neu an und gehört zu keinem der beiden Hauptberichte mehr.

7) Kuen. Ond.[2], § 8, No. 20 weist ihn J zu, aber in erheblich anderer Abteilung.

nachfolgt oder zwischeneingearbeit ist, stammt teils [1] von P, teils [2] von D², teils wohl auch von Rᵈ, kann aber für die Erhebung des Thatsächlichen entbehrt werden. Es werden keine neuen Züge hinzugebracht, sondern bald E bald J erweitert oder beide vermittelt. Zu J gehört vielleicht noch die Notiz, dafs das Steinmal den Namen Gilgal erhielt [3].

Ist dies der Fall, so gehört schon deshalb der älteste Kern einer an den Jordanübergang unmittelbar sich anschliefsenden Erzählung wenigstens zum Teil zu E. Dieselbe bietet eine andere Erklärung des für jene Anfangszeit in Kenaʿan so wichtigen Ortsnamens Gilgal. Hollenberg [4] hat den Kern der Erzählung folgendermafsen herausgeschält: „In jener Zeit sprach Jahve zu Josua: mache dir Steinmesser und beschneide [5] die Söhne Israel. Da machte sich Josua Steinmesser und beschnitt die Söhne Israel auf dem Hügel der Vorhäute. Und nachdem das ganze Volk beschnitten war, blieben sie im Lager, bis sie wieder heil waren. Jahve aber sprach zu Josua: heute habe ich die Schmach Ägyptens von euch abgewälzt. Und er nannte den Namen des Ortes Gilgal bis auf diesen Tag“ [6].

Die Erzählung wird gewöhnlich für einheitlich genommen und daher aus dem obigen und andern Gründen von Dillmann ganz E zugewiesen. Sie ist es aber nicht. Schon die doppelte Bezeichnung für den Ort der Beschneidung: Hügel der Vorhäute und Gilgal mufs hierauf führen. Auch hier haben daher wohl E wie J dasselbe Ereignis mit kleinen Differenzen berichtet [7].

Auch diese Erzählung ist von Rᵈ stark überarbeitet [8] wesentlich zu dem Zwecke, um die hier mitgeteilte Notiz von der Annahme der Beschneidung durch Israel bei der Einwanderung in Kenaʿan mit der Angabe von P zu vermitteln, nach welcher schon Abraham die Beschneidung für sich und seine Nachkommen angenommen hatte. Ferner hat

1) Vielleicht in 4, 9. 15—17. 19.

2) Aufser den schon genannten Stücken besonders 3, 2—4. 6—8, sodann die Hauptsache von 4, 10 an.

3) 4, 20; doch kann wegen הקים auch die Quelle von 4, 9 hierher gehören.

4) a. a. O., S. 493f.

5) וישוב und שנית ist wohl mit LXX (Vat. und Luc.) zu streichen.

6) Jos. 5, 2f. 8f.

7) Zu J gehörte wohl 5, 2f. 8 (V. 8a vgl. m. 3, 17b; 4, 1a [letzteres von Dillm. ohne Grund E zugewiesen]); V. 9 dagegen ist eine Etymologie in der Weise des E und stimmt inhaltlich zu ihm, da für ihn jedenfalls Gilgal den Namen nicht von jenem Steinmal erhalten haben kann.

8) Ihm gehört 5, 4—7, wohl auch V. 1. Doch könnte hier auch an D² gedacht werden.

der Redaktor eine kurze Notiz aus P über die Feier des Passa in Gilgal hier eingereiht [1]. Ganz am richtigen Orte wäre hier auch die aus E stammende Notiz über die Josua gewordene Erscheinung eines Mannes, welcher sich ihm als der Fürst des Heeres Jahves kundthut [2], falls statt Jericho Gilgal als Ort der Begebenheit angenommen werden dürfte. Gehört das Ereignis nach Jericho, so stünde es besser an einem späteren Orte.

Dem Übergang über den Jordan mufs der Angriff auf die Kena'aniter folgen. Ist der Übergang bei Shiṭṭim oder jedenfalls in der Nähe der Jordanmündung erfolgt, so steht dem weiteren Vordringen zunächst Jericho im Wege. Es ist der Schlüssel des Landes. Das nächste Ereignis ist die Eroberung Jerichos [3].

Die Erzählung darüber steht fast durchweg auf alter Grundlage und bietet zwei in sich geschlossene Berichte, welche Wellhausen [4] in fast abthuender Vollkommenheit ausgeschieden hat. Der einfachere Bericht ist hier derjenige von J. Jahve befiehlt Josua, Israel solle die Stadt sechs Tage hindurch je einmal (lautlos), am siebenten Tag aber siebenmal (mit lautem Kriegsgeschrei) umkreisen, dann werden sie in die Stadt eindringen können. Demgemäfs instruiert Josua das Volk für den Umzug: Lärmet nicht und lafst eure Stimme nicht vernehmen, kein Wort gehe aus eurem Munde bis an den Tag, da ich es euch sage, dann sollt ihr Kriegsgeschrei erheben. So umkreisten sie die Stadt einmal und kehrten über Nacht ins Lager zurück [5]. Dasselbe geschieht am folgenden Tag und so sechs Tage nach einander. Am siebenten Tag umziehen sie die Stadt in derselben Weise (siebenmal?). Nun erst heifst Josua das Volk Kriegsgeschrei erheben. So dringen sie in die Stadt ein und nehmen sie [6].

1) Jos. 5, 10—12.

2) Jos. 5, 13—15; vgl. Ex. 3, 5 = E.

3) Jos. Kap. 6.

4) JDTh. XXI, S. 589f.

5) Jos. 6, 3 (die oben eingeklammerten Worte müssen im Text gestanden haben und sind durch R^d beseitigt). 4 aβ (was übrigens Dillm., z. d. St. vielleicht mit Recht R zuweist). 5 bβ (von den meisten dem andern Bericht zugewiesen, allein עלה pafst hier und V. 20 nicht recht zu den gefallenen Mauern). 10. 11 (zu lesen ויסבו את העיר).

6) Jos. 6, 14. 15a. 16b. 20a. 20bβ (von ויעל an; s. Anm. 5). — Die angegebenen Verse enthalten das Minimum. Dillm., NuDtJo, S. 462 will es dabei bewenden lassen, Wellh. fügt noch V. 17a. 19. 21. 24, Budde, ZAW. VII, S. 141 fügt, wohl mit Recht, noch V. 26 bei. Ob auch die Rücksichtnahme auf Rahab in V. 17 und 22f. schon in J gehört, hängt von Kap. 2 ab. Ich halte es nicht für unmöglich.

Erheblich komplizierter, darum wohl später, ist die Darstellung des Verlaufes bei E. Hier soll Israel an einem Tag, die Vorhut voran, die Priester mit der Lade folgend, sodann das Heer, siebenmal die Stadt umziehen. Beim siebenten Umzug stofsen die Priester in die Jobelhörner, worauf das Volk den Kriegsruf erhebt, sodafs die Mauern stürzen [1]. Der Kern dieser Version liegt in den Worten: „Und Josua machte sich am Morgen früh auf, und die Priester trugen die Lade Jahves. Aber sieben Priester trugen sieben Jobelhörner vor der Lade Jahves her, und die Gerüsteten gingen vor ihnen her, und die Nachhut folgte der Lade Jahves. Das siebente Mal aber stiefsen die Priester in die Hörner, und da das Volk den Schall des Horns hörte, erhoben sie lautes Kriegsgeschrei, sodafs die Mauer zusammenstürzte" [2].

Mit dem jetzigen Kapitel 6 hängt nach vorne die Erzählung von den nach Jericho gesandten Kundschaftern und ihrer Errettung durch die Hure Raḥab [3], nach hinten diejenige von dem Diebstahl ʿAkans [4] zusammen. Besonders bei der ersteren Erzählung ist es sehr wohl denkbar, dafs sie schon mit einem dieser beiden älteren Berichte verbunden war. Ist dies der Fall, so ginge sie jedenfalls von J aus, wofür auch manche Anzeichen des Stückes selbst sprechen [5]. Auch bei der ʿAkangeschichte können manche Zeichen von J geltend gemacht werden, doch scheint die Erzählung durch R^d stark erweitert.

Zwei Hauptereignisse, welche die Übersicht in Richt. 1 nur voraussetzt, nicht aber selbst erzählt, sind nun mitgeteilt: der Jordanübergang ist vollzogen und Jericho, das dem weiteren Vordringen ins Land den Rücken decken mufs, ist gewonnen. Bei Jericho scheiden sich die Wege. Nordwestlich führt durch das Wadi Matjâ der eine aufs Gebirge Efraim gegen ʿAi und Betel hin, südwestlich der andere hinauf nach Jerusalem und das Gebirge Juda. Bis hierher ist Josua der Führer des gesamten über den Jordan ziehenden Volkes gewesen. Jetzt kann den immerhin noch nicht zu einer festen Volkseinheit geschlossenen Stämmen der Gedanke gekommen sein, sich in zwei Hauptkolonnen zu scheiden. Zuvor geht noch unter Leitung Josuas eine

1) Jos. 6, 4 a α b. 5 a b α. 6. 7—9. 12 f. 16 a. 20 b α.

2) V. 12. 13 a α b (V a β ist mifsverständlicher Zusatz, ebenso die drei letzten Worte des Verses). 16 a. 20 b α.

3) Kap. 2.

4) Kap. 7.

5) Vgl. die fliefsende und nicht breite Erzählung; ferner שטים V. 1, עשה חסד ואמת V. 14, ראשה (ohne Namen) und האנשים V. 3. 4. 5 u. s. w. wie öfter in J z. B. Gen. 18, 2. 16; 19, 12; 34, 7 und 24, 21. 26. 30. 61; 37, 15. 16. Dillmann denkt an E neben J; dafs R^d mitthätig war, zeigt jedenfalls V. 10 f.

Abmachung über die für die Einzelstämme in Aussicht zu nehmenden Gebietsteile voraus.

So reiht sich das jetzt Gewonnene ohne Schwierigkeit an das früher Ermittelte an. Der Jordanübergang und die Eroberung Jerichos bilden die Voraussetzung der an der Spitze unserer obigen Übersicht stehenden Landesverteilung und müssen zeitlich vor sie fallen. Wie lange nach dem Jordanübergang der Aufenthalt im festen Lager zu Gilgal gedacht werden mufs, ist nicht wohl zu ermitteln. Immerhin jedoch scheint er nicht allzu kurz gemeint zu sein. Zuerst verläfst hierauf Juda mit Shim'on das gemeinsame Standquartier; sodann machen — wohl einige Zeit später — die Söhne Josef, Efraim und Manasse, sich gegen das Gebirge Efraim hin auf. Das Lager in Gilgal wird als Rückhalt noch beibehalten. Damit ist auch die Frage erledigt, was aus den andern Stämmen wird. Die Voraussetzung ist jedenfalls, dafs sie ihren Weg über das erst zu erobernde Gebirge Efraim nehmen, d. h. dafs sie sich an Josef und Josua vorläufig anschliefsen.

Hiermit ist der Anschlufs an das Buch Josua wieder gewonnen. Die Fortsetzung seiner Erzählung ist als Schilderung der Erfolge Josuas an der Spitze des Hauses Josef und der sich ihm vorläufig anschliefsenden Stämme anzusehen. Die Geschicke Judas werden für jetzt beiseite gelassen.

2. Josua an der Spitze des Hauses Josef. Der Weg nach dem Gebirge durch das Wadi Matjâ wird durch die kena'anitische Königsstadt 'Ai verlegt. Ihre Eroberung ist das nächste Ziel Josuas. Auch sie ist in doppelter Erzählung berichtet, wie schon Knobel und Schrader, sodann noch genauer Wellhausen [1] erkannt haben. Die richtigere Scheidung hat hier übrigens jüngst Dillmann [2] vollzogen.

Die Erzählung von J setzt einen früheren, mifslungenen Versuch der Eroberung voraus [3] und knüpft damit an Bestandteile von Kap. 7 an. Josua macht sich aufs neue gegen 'Ai auf. Vor der Stadt angelangt sendet er von seinem Standort aus [4] in der Nacht 3000 (?) [5]

1) JDTh. XXI, S. 592 f. Er scheidet einen zweiten Bericht in V. 3a. 12f. 14. 18. 20c. 26 aus. Kuen. Ond.[2], § 8, No. 20 stimmt ihm zu und erkennt darin den Bericht des J, ebenso Budde, ZAW. VII, S. 141 ff., der jedoch lieber nur V. 18b für ursprünglich hielte. Vgl. übrigens auch schon Ewald, Gesch. Isr.[3] II, S. 350.

2) NuDtJo., S. 472.

3) V. 5.

4) Nicht von Gilgal aus, woraus natürlich folgen würde (Wellh. Kuen.), dafs 3a und 3b verschiedenen Berichten angehören. S. Dillm., S. 473.

5) Der Text hat 30000; vielleicht darf שְׁלֹשֶׁת gelesen werden.

Mann ab mit dem Befehl, sie sollten einen Hinterhalt hinter der Stadt bilden. Er selbst wolle mit dem Heere die Stadt angreifen: ziehen die Feinde ihnen entgegen wie das vorigemal, so heuchle er Flucht; während der Verfolgung soll dann der Hinterhalt die von Verteidigern verlassene Stadt besetzen und sie in Brand stecken. Dem Befehl gemäfs lagert sich der Hinterhalt über Nacht zwischen Betel und ʿAi. Zwei felsige Anhöhen bieten nach van de Velde [1] zwischen Tellel-Ḥadschar, der heutigen Stätte ʿAis, und Beitîn, dem dreiviertel Stunden nordwestlich davon gelegenen Betel, Gelegenheit zu verdeckter Aufstellung. Josua aber bleibt die Nacht über im Thalgrunde [2] vor der Stadt, dem Wadi Matjâ lagern, um am Morgen den Angriff zu beginnen [3]. Wie der König von ʿAi (am Morgen) Israels ansichtig wird, beeilt er sich, es anzugreifen. Josua aber und ganz Israel lassen sich schlagen und fliehen in der Richtung der Wüste d. h. wohl gegen Osten [4] nach der vor ʿAi liegenden (öden?) Hochebene zwischen dem Wadi Matjâ und dem Wadi Suwênîṭ. Die von ʿAi verfolgen sie und lassen die Stadt offen zurück. „Da erhob sich der Hinterhalt eilends, drang in die Stadt ein und zündete sie an. Und da die Männer von ʿAi zurücksahen, gewahrten sie den Rauch ihrer Stadt. Aber sie konnten weder hierhin noch dorthin fliehen, denn die Israeliten, die zur Wüste geflohen waren, wandten sich zurück gegen die Verfolger. Und sie schlugen sie, den König aber ergriffen sie lebendig und führten ihn vor Josua. Und nachdem Israel die ʿAiten auf dem Felde, nämlich in der Wüste, wohin sie ihnen nachgejagt waren, getötet hatten, kehrten sie nach ʿAi zurück und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes, sodafs an diesem Tage an Männern und Weibern 12000 erschlagen wurden“ [5].

---

1) Narrative etc. II, S. 280. Dillm., NuDtJo., S. 473.

2) So mit Ewald, Gesch. Isr.[3] II, S. 350 nach der Lesart בתוך העמק V. 9. Damit fällt auch die Deutung, als hätte Josua, während der Hinterhalt schon einen Tag an seinem Orte war, noch in Gilgal geweilt!

3) Jos. 8, 3—9. Sie bilden einen geschlossenen Zusammenhang, der aber nicht auf V. 10 und 11 hinaus ausgedehnt werden darf (Wellh.). Der neue Anfang der Rede, die Sprache (וישכם, bei E beliebt; die Ältesten wie in Ex. 1 ff. = E), sowie die neue Ortsbestimmung gegenüber V. 9 zeigen, dafs schon mit V. 10 der andere Bericht beginnt.

4) Dillmann, NuDtJo., S. 475 nimmt, wie es scheint, den westlichen Teil der Hochebene an, was aber die Schwierigkeit böte, dafs die Flucht und somit die Verfolgung durch die ʿAiten sich in der Richtung nach dem Hinterhalt hin bewegten, während dem Sinn des Textes wic der Sache nach die entgegengesetzte Richtung angezeig·er erscheint.

5) Jos. 8, 14a$\alpha\gamma$b. 15. 16a. 17b. 19. 20 (auch 20b gehört, schon wegen

In diese Erzählung eingearbeitet, läfst sich ein Bericht von E erkennen [1]. Josua mustert früh morgens (in Gilgal) das Heer und zieht an seiner Spitze mit den Ältesten Israels vor 'Ai. Im Norden der Stadt lagern sie sich, sodafs das Thal zwischen ihnen und 'Ai liegt — demnach an demselben Ort wie in J: am Nordrande des Wadi Matjâ, an dessen südlichem Rande 'Ai liegt. Dann nimmt Josua 5000 Mann und legt sie in Hinterhalt..... [2] In der Frühe des folgenden Morgens machen die von 'Ai einen Ausfall, der König und sein ganzes Volk. [Israel aber flieht] nach dem vorher abgemachten Orte in der Steppe [3]. Jene jagen Josua nach und trennen sich von der Stadt, sodafs niemand in 'Ai und Betel zurückbleibt. [Israel wendet sich und greift die Verfolger an, der Hinterhalt kommt ihm zuhilfe [4], die 'Aiten werden geschlagen] und kommen alle um durch die Schärfe des Schwerts bis zur Vernichtung [5]. Nun heifst Jahve Josua seine Lanze gegen 'Ai hin ausstrecken, denn er habe die Stadt in seine Hand gegeben [6]. Josua thut es und zieht sie nicht zurück, bis 'Ai ganz und gar gebannt ist [7].

Welche der beiden Erzählungen die ursprünglichere sei, ist schwer zu sagen. Beiden kommen eigentümliche und originale Züge zu. Auch betrifft die Verschiedenheit im ganzen nur Nebendinge. Von erheblicherer Bedeutung ist nur einer der Differenzpunkte, die Erwähnung von Betel bei E. Er erinnert unwillkürlich an die in J früher schon

---

מדבר, notwendig hierher). Ferner von V. 22 die Worte ויכו אותם (das Übrige wie V. 21 ist von R^d; vgl. besonders die Formel V. 22b). 23. 24 a α b. 25.

1) Über die Zugehörigkeit zu E s. oben S. 258, Anm. 3.

2) Hier mufs eine Ortsbestimmung ausgefallen sein. Die jetzt im Text stehenden Worte „zwischen Bet-el und 'Ai westlich von 'Ai" können nur dann hier gestanden haben, wenn Betel in V. 17 Glosse wäre. Da dies (trotz des Fehlens in LXX) nicht wohl denkbar ist, hat man hier einen harmonistischen Zusatz des R^d aus J in V. 9 anzunehmen. Denn lag der Hinterhalt zwischen Betel und 'Ai, so können die Beteliten nicht an ihm vorüber denen von 'Ai zuhilfe eilen.

3) Nur so geben die Worte einen Sinn. Unter ערבה ist dasselbe zu verstehen, was bei J מדבר heifst. Das ist der Ort, wohin Josua flieht. Die eingeklammerten Worte müssen also im Text gestanden sein.

4) Allem nach hat hier in E das Eingreifen des Hinterhalts nicht die Besetzung der Stadt, sondern die Besiegung der Feinde zum ersten Zweck. Die Stadt wird erst nachher genommen. Auch dazu stimmt die Annahme eines anderen Ortes des Hinterhaltes als in J am besten.

5) Jos. 8, 10—12 (V. 13 ist Einsatz von R^d). 14 a $\beta\delta$. 16 b. 17 a . . . 24 a β.

6) Hierher scheint V. 18 ursprünglich zu gehören.

7) Jos. 8, 18. 26. Ob im Folgenden noch einiges zu E gehörte, ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch nicht sicher; ebenso kann noch einiges, z. B. das Schicksal des Königs, in J gestanden haben.

von uns kennen gelernte Erzählung von der Eroberung Betels durch das Haus Josef.

Die leichteste Lösung der Schwierigkeit wäre die auf LXX gegründete Annahme einer bloſsen Glosse. Allein sie ist hier durch die Sinnlosigkeit einer Glossierung des jetzigen Zusammenhangs ausgeschlossen. LXX haben im Gefühl hiervon Betel gestrichen, weil nach dem jetzigen Text unmöglich die Beteliten an dem Hinterhalt, der zwischen Betel und 'Ai liegt, vorüber marschieren können. Ist aber Betel quellenhaft in E, so ergiebt sich hieraus die wichtige Folgerung, daſs bei E die Unternehmung gegen 'Ai zugleich auch gegen Betel gerichtet war. Unsere Erzählung in Jos. 8 ist dann nicht allein eine Parallele zu Richt. 1, 22 f., sondern beide sind genauer die sich ergänzenden Hälften einer und derselben Geschichte. In J sind uns beide Hälften erhalten; in E von der Betel betreffenden nur noch dieses kleine Restchen.

Am wahrscheinlichsten werden wir den Zusammenhang der beiden Erzählungen in E uns so denken dürfen, daſs Betel als Nachbarstadt 'Ais diesem gegen den gemeinsamen Feind zuhilfe eilte. Entweder ist nun anzunehmen, daſs die gegen Israel ausgerückten Beteliten samt den Bewohnern von 'Ai geschlagen und ihre Stadt dann gleich 'Ai, nachdem die Verteidiger getötet waren, mit leichter Mühe genommen wurde. Diese Wendung der Sache hätte wegen der starken Verschiedenheit von J den Redaktor veranlassen können, die Erzählung zu streichen. Oder aber war, was an sich doch näher liegt, der Bericht dem des J konformer. Dann entkamen die Beteliten in ihre Stadt und Israel hat, nachdem 'Ai genommen war, von hier aus in der Richt. 1, 22 ff. erzählten Weise durch Kundschafter und Verrat die Stadt zu gewinnen gewuſst.

Wie frei die Redaktion des heutigen Josuabuches mit dem überlieferten Stoff der Eroberungsgeschichte schaltete, zeigt diese Weglassung der Eroberung Betels. Es scheint, daſs R^d hauptsächlich nur diejenigen Stoffe der Aufbewahrung wert erachtete, welche ihm vorbildliche Bedeutung für die Nachwelt zu enthalten schienen. Von derselben Freiheit erhalten wir ein für unsere Geschichtskenntnis noch miſslicheres Beispiel in den der 'Aigeschichte nachfolgenden Versen [1]. Mit Betel ist der Weg zum Gebirge Efraim und die Möglichkeit des Vordringens nach Norden gewonnen. Entweder sofort oder später muſste an Israel die Aufgabe herantreten, dieses eigentliche Zentrum

1) Jos. 8, 30—35

des heiligen Landes zu erlangen [1]. Dafs Israel es eroberte und zwar unter Josua — denn hier wurde später sein Grab gezeigt —, ja dafs hier in der Richterzeit das Leben Israels pulsierte, wissen wir aus anderweitigen Nachrichten. Aber wann und wie die Eroberung sich vollzog, darüber ist jede Kunde verloren gegangen. Die Eroberungsgeschichte schweigt von Sikem und dem mittleren Lande ganz und gar.

Dafs sie nie etwas über die Eroberung dieses wichtigsten Stückes berichtete, ist bei dem engen Zusammenhang, in welchem jene Gebiete mit dem Namen Josuas selbst stehen, schlechthin undenkbar. Es bleibt nur die Annahme, dafs dieser Teil der Geschichte Josuas uns verloren ist [2]. Einen dürftigen Rest, wie es scheint das Einzige, was R^d besonders bedeutsam erschien, besitzen wir in Jos. 8, 30—35. Das Stück ist in der Hauptsache von D^2 geschrieben [3]. Einzelne Teile davon lassen sich jedoch auf E zurückführen. Hierzu gehört jedenfalls die Mitteilung, dafs Josua auf dem Berge 'Êbāl Jahve einen Altar baute und das Volk dort Brand- und Dankopfer darbrachte [4]. Die Notiz setzt selbstredend die vorhergehende Erzählung über die Eroberung des Gebietes um Sikem voraus.

Auch nach diesen Kämpfen kehrt Josua wieder ins feste Lager nach Gilgal zurück. Ein anderes als das uns bisher bekannte Gilgal am Jordanübergang anzunehmen, liegt kein genügender Grund vor [5]. Die Rückkehr dorthin ist immerhin auffallend, aber wenn in Betracht gezogen wird, dafs Israel nicht aus den vordringenden Kriegern allein bestand, sondern auch Weiber und Kinder mit sich führte, nicht unerklärlich. Das befestigte Standquartier am Jordan kann für sie als sicherer Aufenthalt, für die Kämpfenden selbst den Wechselfällen des Krieges gegenüber jederzeit als Rückhalt dienen. So begreift sich, dafs nicht allein die späteren Quellen Josua und Israel nach den Kriegsthaten im Lande jedesmal wieder nach Gilgal zurückkehren lassen: sondern dafs auch E und J es nicht anders wissen [6].

Hier in Gilgal stöfst Josua nach der Rückkehr von 'Ai und Sikem ein Begegnis zu, das bis auf die Zeit Davids herab nachwirken sollte. Im Lager zu Gilgal stellen sich Gesandte ein mit alten Säcken auf ihren Eseln und geflickten Weinschläuchen. An den Füfsen tragen

1) Vgl. Dillmann, NuDtJo., S. 478.
2) S. Köhler, Bibl. Gesch. d. AT. I, S. 481.
3) Dillmann nimmt, wie öfter, D selbst als Grundlage an.
4) V. 30. 31b. Vgl. dazu Jos. 24.
5) S darüber A. Vogel, Luth. Zeitschr. 1873, S. 4ff. Hengstenberg, Gesch. d. A. B. II, S. 225f. Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 482. Speakers Bible II, S. 44.
6) Vgl. Budde, ZAW. VII, S. 131, Anm. 2.

sie schadhafte und ausgebesserte Sandalen, am Leibe alte Kleider; ihr Brot, das sie als Zehrung mit sich führen, ist vertrocknet und zu Krumen geworden. Sie erklären den Männern von Israel [1]: „wir sind eure Knechte [2], schliefset einen Bund mit uns". Die Männer von Israel sprechen zu den Fremdlingen [3]: „vielleicht wohnst du in meiner Mitte" — d. h. inmitten des Israel zur Eroberung und Ausrottung angewiesenen Gebietes — „wie sollte ich da einen Bund mit dir schliefsen?" Sie versichern, dafs sie aus sehr fernem Lande kommen, veranlafst durch den Namen Jahves. Sie haben gehört, was er an den Ägyptern gethan habe, daher haben ihre Ältesten und Volksgenossen sie hierher gesandt und ihnen aufgetragen, Israel anzubieten: „wir sind eure Knechte, so schliefset nun einen Bund mit uns". Sie weisen zum Beleg ihrer fernen Herkunft auf ihr Brot, ihre Weinschläuche und Kleider, die sie frisch von Hause mitgenommen haben wollen. Da nahmen die Männer (von Israel) von ihrer Zehrung und schlossen einen Bund mit ihnen [4], den Mund Jahves [5] aber frugen sie nicht. Aber nach drei Tagen hörten sie, dafs sie ihnen nahe waren und in ihrer Mitte wohnten [6]. Es waren Vertreter von Gib'ôn [7], Kephîra, Be'ērôt und Qirjat-Je'ārîm [8].

---

1) Die Worte; „Josua" und „zu ihm und" in V. 6 sind zu streichen.

2) Dies scheint mir mit Budde, S. 138 für die Worte „aus fernem Lande kommen wir" einzusetzen. Die letzteren Worte passen unmöglich zum Folgenden. Eine Unterwerfung, welche das Bündnis ausschlösse (Dillm., NuDtJo., S. 481) braucht damit nicht gemeint zu sein. Sie würde auch dem Thatbestande, wie ihn der Verfasser] jedenfalls kennen mufste, widersprechen.

3) Als Hivviter werden sie auffallenderweise V. 7 bezeichnet. S. übrigens auch Thenius zu 2 Sam. 21.

4) Dies ist aus V. 15a heraufzunehmen, s. Budde, S. 138.

5) Budde a. a. O., S. 139 vermutet, es könnte hier statt Jahve einst Josua gestanden haben.

6) Jos. 9, 3—7. 9. 11—14. 16. — Ist diese Herstellung der Erzählung wie sie Budde vorschlägt, richtig, so besitzen wir über den Hergang nur einen Hauptbericht, und dieser kann dann nur aus J stammen. Buddes Vorschlag scheint mir immer noch die bis jetzt befriedigendste Lösung des höchst verwickelten Problems, das in diesem Kapitel liegt, zu bieten; wenngleich anzuerkennen ist, dafs die Annahme zweier Berichte, wie sie Hollenberg und Wellhausen (StKr. 1874, S. 496 und JDTh. XXI, S. 594) und besonders jüngst Dillmann (NuDtJo., S. 480) vertreten haben, ebenfalls Gründe für sich hat. Über die Annahme, dafs die Gib'oniten bei E sich bedingungslos unterworfen hätten (Dillm.) s. oben Anm. 2. — V. 1f. 8. 10. 15. 24f. stammen aus R^d bzw. D^2, V. 15b. 17—21 aus P.

7) So nach V. 3.

8) Diese 3 Städte kommen nach der glaubhaften Notiz in P V. 17 dazu. Über die Lage der Orte vgl. aufser Riehm, HWB. und Bädeker[2], besonders Dillm., NuDtJo., S. 483.

Josua, ohne welchen — wohl weil er abwesend war — die Verhandlungen geführt wurden, und der nun, nachdem der Vertrag geschlossen ist, dazukommt [1], stellt sie zur Rede über dem an Israel verübten Betrug. Er verflucht sie und die Ihren zu ewiger Knechtschaft als Holzhauer und Wasserschöpfer beim Altar Jahves, schützt sie aber vor der Wut des Volkes, das die Gesandten, nachdem der Betrug entdeckt ist, ermorden will [2].

§ 28.

Der historische Charakter der Erzählung.

Es ist, ehe wir der weiteren Tradition nachgehen, angezeigt, hier einen Ruhepunkt eintreten zu lassen, um die Frage nach dem historischen Charakter des bisher ermittelten Traditionsstoffes zu stellen.

Es gelang bis hierher, nicht unbeträchtliche ältere und quellenhafte Elemente über die Führung Israels durch Josua über den Jordan und bis Jericho, sowie über die vorläufige ideale Austeilung des Landes durch ihn, die Scheidung Judas und der übrigen Stämme, das Vordringen Judas mit Shim'on gegen Süden und die Erfolge Josuas an der Spitze des Josefhauses und der ihm angeschlossenen übrigen Stämme bis gegen Sikem hin zu verfolgen.

Mehrfach zeigte sich im bisherigen J als die einzige uns noch fliefsende Quelle. Boten sich zwei ältere Berichte dar, so trat bald E bald J als die ursprünglichere Fassung enthaltend an die Spitze. Auch hat sich im bisherigen Verlauf der Erzählung ein wohlgeordneter in sich gegründeter Fortgang der Ereignisse ermitteln lassen. Wo in einem Falle Zweifel über den einheitlichen Gang der Erzählung aufkommen konnten — bei der Erwähnung der Vorverteilung des Landes unter die Stämme —, da glaubten wir sie durch näheres Eingehen auf das in der Erzählung zutage tretende Gesamtbild des Hergangs beseitigen zu können.

Mit alledem ist freilich ein wesentlicher Schritt zum Erweis der

---

1) Nur so viel ist an der Annahme Hollenbergs, S. 496, dem die Mehrzahl der Forscher gefolgt ist: Josua sei ursprünglich in der Gib'ongeschichte gar nicht erwähnt gewesen, richtig. S. Budde, S. 138 f.

2) Zum ursprünglichen Bericht gehören noch V. 22 f. und 26, besonders die letzteren von R^d überarbeitet.

Geschichtlichkeit dieser Erzählung gethan; es ist die notwendige Grundlage für sie gewonnen. Die Geschichtlichkeit des Hergangs selbst aber ist auch hier, bei dem Verhältnis der Quellen zum Thatbestande, weder mit dem Nachweis der ältesten Tradition noch mit dem Erweis ihrer inneren Einstimmigkeit schon wirklich dargethan. Sie ist nur dann erwiesen, wenn der übrige uns bekannte Verlauf der Geschichte sie stützt und keinerlei uns sonst feststehende Thatsachen sie verbieten.

Dieser Prüfung aber kann, glaube ich, die bisher erzählte Geschichte Josuas und der Eroberung in der Zusammenstellung und Vermittelung ihrer verschiedenen Elemente, wie wir sie versucht haben, stand halten.

1. Die Art des Eindringens. Dafs die Persönlichkeit Josuas damit nicht beseitigt werden kann, dafs man ihn als ausschliefslich efraimäischen Stammesheros, oder nur als Heros eponymos eines efraimitischen Clans, der in und um Timnat-ḥeres seinen Sitz gehabt hätte, ansieht, mufste oben schon [1] vorgreifend im Zusammenhang der in Richt. 1 vorliegenden Übersicht zur Erörterung kommen. Denn einmal ist damit, dafs auf dem Gebirge Efraim später noch sein Grab gezeigt wird [2], doch gewifs noch nichts gegen die Geschichtlichkeit seiner Person gesagt. Sodann aber ist die Grundvoraussetzung dieser ganzen Annahme, die Meinung, als käme Josuas Name in J gar nicht vor, sei also erst in E d. h. in Efraim erdacht, quellenkritisch unhaltbar. Damit fällt auch die Meinung, als sei das ganze Buch Josua erst von E und seinen Nachfolgern dem mythischen Helden zuliebe ersonnen [3]. Fallen diese Einwände weg und erklärt es sich anderseits zureichend, weshalb in Richt. 1 Josua heute fehlt, so ist denn auch kein Grund, Josua nicht mehr als geschichtliche Gestalt anerkennen zu wollen. Im Gegenteil die Israel bevorstehende Aufgabe fordert nach Moses Tode einen Nachfolger des ersten Führers, der in seiner Weise und seinem Geiste Israel dem verheifsenen Lande zuführte.

---

1) Siehe S. 247 f. Einen inschriftlichen Beleg für die Geschichtlichkeit Josuas hätten wir, falls eine von Procop von Caesar. (De bello Vandal. II, 20) und einigen andern (Suidas, Moses v. Chorene) erwähnte phönizische Inschrift verbürgt wäre. Dieselbe (nach Suidas waren es mehrere) soll bei Tingis (?) in Numidien gestanden haben und von vor dem „Räuber Josua" flüchtigen Kena'anäern herrühren. Doch mag die Übersetzung auf Vermutung des Procop beruhen. Vgl. Bertheau, Zur Gesch., S. 271. Movers, Phöniz. II, 2, S. 432 f. Ewald, Gesch. Isr. II³, S. 323 f. Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 488. Enc. Brit. XIII, p. 753.

2) Richt. 2, 9; dazu Jos. 19, 50 und 24, 30, wo der Ort Timnat Seraḥ heifst.

3) Meyer, ZAW. I, S. 143.

Josua ist Efraimit. Naturgemäfs steht er zu seinem Stamme in enger Beziehung. Daraus aber zu schliefsen, dafs Josua, wenngleich geschichtliche Person, so doch nur efraimitischer Stammfürst, nicht aber zugleich Führer des Gesamtvolkes gewesen sei [1], ist nicht berechtigt. Kuenen kann diese Behauptung, nachdem er das Vorkommen Josuas in der Tradition des J anerkennt, höchstens auf Grund des von ihm angenommenen nordisraelitischen Charakters von J in seiner Urgestalt vertreten. Darf, wie wir glauben, J als judäische Schrift angesehen werden, wofür gerade auch Richt. 1 ein neuer Beweis ist, so ist damit zugleich gegeben, wie sehr auch in Juda Josuas Führerschaft schon frühe anerkannt war. Das ist bei der so bald eintretenden Rivalität zwischen Nord und Süd nur zu erklären, wenn die Thatsachen aufseiten Josuas standen.

Ist aber Josua der Leiter und Heerführer des gesamten Israel, solange es noch gemeinsame Aktion übt: so kann auch kein anderer als er den Jordanübergang und die zunächst geforderte Eroberung Jerichos, sowie die vor der Trennung von Juda nötige Verteilung des Landes leiten. Über die letztere ist schon gehandelt. Die Eroberung Jerichos hingegen und den damit zusammenhängenden Übergang Israels ins Westland gerade an dieser Stelle, hat man neuerdings in Zweifel gezogen. Während nämlich Meyer [2] dieses Stück der Tradition Israels hinsichtlich der Gewinnung Kenaʿans als das allein glaubwürdige festhält, glaubt anderseits Stade gerade hiergegen ernstliche Bedenken äufsern zu müssen. Israel ist seiner Meinung nach bei seiner Einwanderung in Kenaʿan überhaupt nicht bei Jericho, sondern erheblich nördlicher, in der Gegend des Jabboq über den Jordan gegangen. Was ihn dazu bestimmt, ist in erster Linie die von ihm geteilte Voraussetzung, das Jericho gegenüberliegende Gebiet sei in frühester Zeit gar nicht israelitischer, sondern moabitischer Besitz gewesen [3]. Wir haben diese Annahme früher als unberechtigt geglaubt abweisen zu sollen. Weiterhin beruft sich Stade auf die Entstehungsgeschichte des Stammes Benjamin [4]. Die Geburt Benjamins im heiligen Lande deute an, dafs dieser Stamm erst nach der Einwanderung in Kenaʿan sich durch Loslösung einzelner Geschlechter von Josef gebildet habe. Das Gebiet Benjamins, zu dem Jericho und ʿAi gehörte, wurde demnach erst in späterer Zeit, von Norden her, für Israel erobert.

1) So Kuenen Ond.², § 13, No. 14.
2) ZAW. I, S. 141 f.
3) Gesch. Isr. I, S. 137 f.
4) ZAW. I, S. 146 f.

Mir scheint hiergegen manches zu sprechen. Wenn Benjamin erst einige Zeit nach der Eroberung Kena'ans entstanden ist, so ist es kaum erklärlich, wie so bald nachher aus diesem Stamme der König Israels gewählt werden konnte. Die Kämpfe der Richterzeit stehen doch nicht so weit von der Zeit Sauls ab, dafs hieran nicht noch eine Erinnerung hätte bleiben müssen. Schwerlich konnte auch der Stamm Benjamin, war er wirklich so jung, schon unter Saul solche Bedeutung erlangt haben, wie die Königswahl sie doch für den Stamm des zu Wählenden voraussetzen läfst. Überhaupt aber scheint mir die von Stade vorgeschlagene Deutung der Patriarchengeschichte [1], so sehr sie von berechtigten Grundgedanken ausgehen mag, zu Unzuträglichkeiten zu führen, sobald sie in mechanischer Weise angewandt wird. Was soll es z. B. heifsen, wenn Benjamin auf der einen Seite der jüngste, erst in Kena'an entstandene Stamm, und anderseits als Oheim von Efraim und Manasse doch entschieden älter als diese ist? Hat Benjamin als jüngster Stamm sich erst von Efraim losgelöst, warum heifst er dann nicht Sohn Efraims, sondern dessen Oheim? Hat er sich aber, wie vermutlich Stade sich den Sachverhalt denken mag, losgelöst zu einer Zeit, als Efraim und Manasse selbst noch ungeschieden als Stamm Josef galten — warum heifst er dann nicht Sohn, sondern Bruder Josefs, da er doch jedenfalls seiner Gröfse nach viel eher für einen blofsen Sohn, d. h. Unterstamm Josefs hätte gelten können als Efraim und Manasse? [2] Kurz, man kommt mit diesen Deutungen zu keinem Resultat, und man wird gut thun, auf sie nicht allzu viel Schlüsse zu bauen. Die Entstehung Benjamins erst in nachmosaischer Zeit kann beispielsweise daraus nicht entnommen werden. Damit ist aber auch jedes Hindernis der Eroberung Jerichos in Josuas Zeit beseitigt.

Doch hat man nicht allein die Persönlichkeit Josuas und den Übergang bei Jericho, sondern überhaupt die Art, wie unsere Quellen das Eindringen Israels in Kena'an sich vorstellen, in Zweifel gezogen. Nicht als Eroberer, sondern friedlich, nimmt Stade an [3], sind die Hebräer nach Kena'an gelangt. Lange Zeit waren sie zuerst im Ostjordanlande als Nomaden ansässig. Mit der Zeit gingen sie zum Ackerbau über. Ihre Volkszahl schwoll an, und sie mufsten nach einem Abflufs ins West-

---

1) Vgl. dazu auch Gesch. Isr. I, S. 160f.

2) Ferner: was deutet die Geburt Efraims und Manasses von der ägyptischen Priestertochter an? Sind Efraim und Manasse ägyptisch-hebräische Mischstämme überhaupt, oder sind sie eine Mischung hebräischen Bluts mit dem eines ägyptischen Priesterstammes?

3) ZAW. I, S. 148f. Gesch. Isr. I, S. 133f. 138f.

jordanland suchen. Durch Kauf oder Vertrag mögen daher einzelne Geschlechter Land von den Ureinwohnern erhalten haben. Der Versuch kriegerischen Vordringens wäre von den Israel überlegenen Kena'anitern mit leichter Mühe zurückgewiesen worden. Mit der Zeit wanderte ein Clan nach dem andern hinüber. Unter den Kena'anitern wohnend verschmolz so Israel zum Teil mit ihnen [1] und nahm ihre Kultur und ihre heiligsten Heiligtümer von ihnen an [2]. Nur die Religion war die Israels, und so trug das Mischvolk schliefslich israelitischen Typus. Die Städte widerstanden länger dieser friedlichen Eroberung. Auch sie werden nur teilweise durch Gewalt gewonnen. Erst mit der Königszeit beginnt eine Entfremdung und gegenseitige Feindschaft der beiden Teile, welche jetzt erst zur schliefslichen Unterjochung der Urbevölkerung führt [3].

Unbedingt ist anzuerkennen, dafs in dieser Darstellung eine wesentliche Seite des wahren Hergangs durchaus zutreffend herausgehoben ist: die Thatsache, dafs Israel nicht durch Gewalt allein in den Besitz seines Landes gelangt ist. Das vielfach friedliche Nebeneinanderwohnen Israels und der Kena'aniter, wie es in der Richterzeit zutage tritt, ist ein deutlicher Beweis hierfür. Ebenso ist die Thatsache, dafs Israel lange nicht sein ganzes Land schon unter Josua eroberte, später aber keine erheblichen Kämpfe mit den Urbewohnern bestand, hierfür mafsgebend. Aber es ist daneben doch zu beachten, dafs uns zwar ein Beispiel von vertragsmäfsigem Abkommen überliefert ist, aber auch nur dies e i n e, und dafs es ausdrücklich als die Ausnahme von der Regel dargestellt wird. So wird es in hohem Grade fraglich, ob das Eindringen Israels im Westjordanlande sich zunächst nur durch friedlichen Vertrag und erst später etwa in vereinzelten Fällen durch Gewalt sollte vollzogen haben. Die Tradition, wie sie hierüber vor allem in den schlichten Mitteilungen in Richt. 1, aber auch im Buch Josua vorliegt, trägt doch zu sehr das Gepräge des aus der Wirklichkeit Geschöpften, als dafs sie ohne die allertriftigsten Gründe beseitigt werden könnte.

Man wird auch den zwischen beiden Teilen herrschenden Frieden nicht allzu hoch anschlagen dürfen. Die Unfähigkeit, die Urbevölkerung zu verdrängen, nötigte Israel, sich mit ihr zu vertragen. Insofern vermissen wir freilich die „tödliche Feindschaft“ [4] zwischen beiden.

---

1) Gesch. Isr. I, S. 140.
2) ZAW. I, S. 149.
3) Gesch. Isr. I, S. 140f.
4) Stade a. a. O., S. 135.

Wenn wir aber wissen, dafs Israel, sobald es dazu imstande war, überall die Urbevölkerung unterjochte [1], so sehen wir daraus, dafs das leidlich gute Einvernehmen weniger grundsätzlich, als temporum ratione habita bestand. Dafs die Unterjochung erst durch Salomo vollendet wurde [2], beweist nicht, dafs sie nicht schon erheblich früher begann. Im Gegenteil, der Umstand, dafs schon Saul gegen die — im Unterschied von andern ihresgleichen — durch Vertrag geschützten Gib'oniten mit Gewalt vorgeht [3], deutet deutlich an, dafs er damit einer unter den national und theokratisch gesinnten Elementen [4] Israels länger schon bestehenden Strömung nachgab.

Der einzige Grund, der für die friedliche Ansiedelung geltend gemacht werden kann, ist die verhältnismäfsige Überlegenheit der Kena'anäer gegenüber Israel, wie sie in manchen Stellen zum Ausdruck kommt. Allein sie findet ihre genügende Berücksichtigung in der Thatsache, dafs Israel die Städte und die Ebene mehrfach nicht zu erobern vermochte. Dadurch ist das spätere Nebeneinanderwohnen und die Notwendigkeit einer friedlichen Auseinandersetzung von selbst gegeben. Dafs im übrigen die Kena'anäer, auch wenn sie ihre festen Städte zum Teil zu behaupten vermochten und mit Hilfe ihrer Wagen in der Feldschlacht der Ebene Israel überlegen waren, dieses auch von dem Gebiet, das die ältere Tradition als von Israel erobert ansieht, dem Gebirge, zurückzuhalten vermochten, wird sich schwer erweisen lassen. Drang Israel nur einigermafsen geschlossen vor, so mufste es den in sich wenig einheitlich organisierten, in einzelne republikanisch verfafste Gemeinwesen auseinanderfallenden Kena'anitern als achtunggebietende Macht gegenüber stehen. Dabei ist die Urbevölkerung, worauf manche Anzeichen deuten, ein schon durch längeres Kulturleben in Sittenlosigkeit und darum wohl auch Schlaffheit versunkenes Geschlecht, das mehr durch kriegerische Kunst als durch natürliche Kraft den Israeliten imponierte, und dem in Israel ein noch in frischer Jugendkraft stehendes unverdorbenes, an rauhen Kampf und harte Entbehrung gewöhntes Volk gegenübersteht. Schwerlich brauchte Israel, da wo es mit gleichen Waffen kämpfte, die kriegerische Entscheidung zu scheuen.

Wir glauben somit dabei bleiben zu sollen: an der Spitze Israels zog Josua ins westliche Land, Israel zog bei Jericho über den Jordan,

1) Richt. 1, 27 ff. Vgl. daneben V. 21. Jos. 13, 13.
2) 2 Sam. 21, 1 ff.
3) 1 Kön. 9, 21.
4) 2 Sam. 21, 2 b.

und es drang nicht sowohl friedlich, als vielmehr kämpfend in Kena'an ein.

2. Die einzelnen Vorgänge. Von hier aus wird es denn auch keine Schwierigkeit bieten, über den historischen Gehalt der weiteren Erzählung ein Urteil zu gewinnen. Die Berichte über den Jordanübergang und die Eroberung Jerichos stimmen zwar unter sich nicht vollkommen überein, geben aber doch ein in den Hauptzügen klares und durchsichtiges Bild des Herganges. Israel ist nach ihnen mit Jahves wunderbarer Hilfe über den Jordan geschritten und hat in derselben Kraft Jericho erobert. In welcher Weise die Einzelheiten der beiden Ereignisse sich folgten, läfst sich mit voller Deutlichkeit heute nicht mehr feststellen. Wenn aber Israel das Bewufstsein bewahrte, die Wunderhilfe seines Gottes in diesen entscheidenden Anfängen seines Vordringens in Kena'an in besonderem Mafse erfahren zu haben — wer will deshalb schon den ganzen Hergang in das Gebiet der Dichtung verweisen? [1]

An den Übergang schliefst sich die Erzählung von Israels Beschneidung an. Auch hierin wird man eine wenn auch frei gestaltete historische Erinnerung wiederfinden müssen. Die „Schmach Ägyptens" [2], welche nun von Israel abgewälzt ist, läfst — worauf auch die Geschischte Moses deutet [3] — keinen Zweifel, dafs in Ägypten Israel nicht beschnitten war [4]. Die Beschneidung Israels mag somit der Hauptsache nach ein in Kena'an angenommener, jedenfalls hier erst allgemein gewordener Brauch sein. Wenn trotzdem P [5] sowohl als J [6] die Beschneidung schon in der Zeit der Patriarchen bekannt und geübt sein lassen, so kann darin, schon weil auch J an dieser Tradition beteiligt ist, kein Widerspruch zu unserer Erzählung erkannt werden [7]. Vielmehr ist der Hergang wohl so zu denken, dafs schon in alter Zeit mit

1) Nöldeke, Unters., S. 95 findet in dem Jordanübergang den blofsen Reflex des Durchgangs durchs Rote Meer. Konsequenter würde umgekehrt der Zug durchs Rote Meer aus dem Jordanübergang abgenommen sein. Denn wenn irgendetwas Israel feststehen mufste, so war es die Thatsache, dafs es einmal über den Jordan gekommen war.

2) Jos. 5, 9.

3) Ex. 4, 24f. Vgl. Wellh., Prol.², S. 360.

4) S. Ewald, Altert.³, S. 126f. Hollenberg, StKr. 1874, S. 493f. Wellh., Gesch. Isr., S. 364f. Dillm., NuDtJo., S. 460.

5) Gen. 17.

6) Gen. 34.

7) So Lagarde, Symmicta I, S. 117. Wellh., Gesch. Isr., S. 365. Stade, Gesch. Isr., S. 111. 423.

der Beschneidung begonnen wurde, sie jedoch nie allgemein durchgeführt war, in Äegypten sogar wieder abkam und erst jetzt allgemein wurde [1]. Dafs die Beschneidung nicht erst in mosaischer oder nachmosaischer Zeit neu aufkam, sondern dem Volke von altersher bekannt war, findet seine stärkste Bestätigung in der Thatsache, dafs sie gar nicht Gegenstand der Gesetzgebung wird, sondern man sie von Anfang an als bestehend voraussetzt [2].

Mit der Gewinnung Jerichos hat, wie wir sahen, in der ältesten Tradition Josuas Führerschaft über ganz Israel ihr Ende erreicht. Juda trennt sich jetzt mit seinen Nebenstämmen und mit Shim'on ab und erobert sein Gebiet. Die Art, wie die Thaten Judas gegen Adonibezeq beschrieben sind; die Schilderung der Eroberung Ḥebrons durch Kaleb, derjenigen von Debîr durch 'Otniel; das offene Eingeständnis der Unzulänglichkeit Judas in der Ebene und gegenüber den festen Mauern von Jebus; die Schilderung der tapferen Recken Kaleb und 'Otniel; die Einflechtung der Rittersinn und Frauenschöne verherrlichenden 'Aksageschichte: — das alles trägt so sehr die Farbe des Lebens, dafs man kein Recht hat, an der Geschichtlichkeit zu zweifeln [3]. Die Annahme, dafs die Hergänge zwar geschichtlich sein mögen, aber späterer Zeit angehören [4], erschwert nur die Festhaltung der Geschichtlichkeit, insofern die Richterzeit ihre eigenen Kämpfe besitzt und über sie ja manche wertvolle eigene Erinnerung bewahrt hat.

Josua, von jetzt an noch Führer des Hauses Josef und der ihm vorläufig angeschlossenen Stämme, wendet sich gegen das Gebirge Efraim und erobert 'Ai und Betel. Die Berichte darüber haben die Erinnerung bewahrt, dafs der Eroberung 'Ais eine Niederlage vorausgegangen war und die Stadt sodann mit Hilfe einer Kriegslist genommen wird, wie dafs Betel durch Mitwirkung eines verräterischen Einwohners der Stadt in die Hände der Eroberer fällt. Auch hierin dürfen wir geschichtliches Material erkennen.

Nachdem sodann Josua auf einem in seinen Einzelheiten uns heute nicht mehr erkennbaren Zuge das eigentliche Gebirge Efraim bis gegen Sikem hin — dieses selbst wohl eingeschlossen — in seine Hände gebracht, führt er sein Heer zurück nach Gilgal [5]. Hier begegnet Israel, wie

1) Vgl. Dillmann, Gen.[5], S. 254.
2) S. auch Riehm, HWB., Art. Beschneidung.
3) So Meyer, ZAW. I, S. 141; Stade, Gesch. Isr. I, S. 137: „durchaus nicht auf irgendwelcher Überlieferung historischer Ereignisse."
4) So wohl Wellh., Proleg.[2], S. 382.
5) S. hierüber oben S. 261.

es scheint in augenblicklicher Abwesenheit des Josua, die Überlistung durch die Gesandten von Gibʿon und ihren Tochterstädten. Es ist nicht ganz leicht, diese Erzählung in den Zusammenhang der Ereignisse der Josuazeit einzureihen. Daher begreifen sich die mehrfachen Versuche, das Bündnis mit Gibʿon als erst in der späteren Richterzeit [1] oder gar erst kurz vor Saul [2] entstanden anzusehen. Anderseits scheint mir die jedenfalls alte Tradition von einer grofsen entscheidenden Schlacht bei Gibʿon, hervorgerufen durch eine gegen diese Stadt gebildete Koalition kenaʿanäischer Könige, doch nur in diesem Bündnis, das naturgemäfs den Kenaʿanäern als Abfall gelten mufste, seinen Boden zu haben.

Als Hauptgründe für die spätere Ansetzung des Bündnisses mit Gibʿon werden zwei Umstände geltend gemacht. Den Gibʿoniten wird der von Israel erschlichene Vertrag gehalten, aber sie werden zu Knechten des Heiligtums degradiert. Diese Meinung, nimmt Stade [3] an, konnte vor Salomo nicht entstehen. Denn er erst machte die noch nicht unterworfenen Reste der Urbewohner zu Hörigen, während unter David die Gibʿoniten noch ihre volle Freiheit besitzen. Allein sieht man die hier in Betracht kommende Notiz [4] genauer an, so ergiebt sich, dafs von Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Gibʿoniten gar nicht die Rede ist. Nicht gegen die von Saul geplante Entziehung ihrer vollen Freiheit erheben sie sich, sondern gegen die von ihm eingeleitete blutige Ausrottung. Es ist also wohl möglich und an sich wahrscheinlich, dafs sie schon unter Saul in einem gewissen Zustand der Dienstbarkeit sich befanden [5]. Hierzu stimmt es auch, dafs in eben jenem Zusammenhang bei der Erläuterung des eigentümlichen Verhältnisses, in welchem Gibʿon zu Israel stand, durchaus nicht der Eindruck erweckt wird, als wäre jenes Bündnis erst durch Saul oder etwa kurz vor ihm geschlossen worden [6]. Vielmehr wird es als etwas von altersher Überkommenes angesehen, als ein Bündnis, das vor Zeiten die Söhne Israel geschlossen hatten und das nun, nachdem es Jahrhunderte bestanden, von Saul mutwillig gebrochen wird.

Einen weiteren Grund nennt Budde [7]. Das Deboralied zeigt, dafs

---

1) Budde, ZAW. VII, S. 135.

2) Stade, Gesch. Isr. I, S. 161.

3) Gesch. Isr. I, S. 135 f.

4) 2 Sam. 21, 1 ff.

5) Auch der Altar braucht nicht notwendig spätere Zeiten zu verraten. Es kann ursprünglich auch die in Gibʿon selbst stehende Opferstätte gemeint sein.

6) Vgl. 2 Sam. 21, 2: „die Söhne Israels hatten ihnen geschworen".

7) ZAW. VII, S. 135.

in der Zeit nach Josua eine tiefe Kluft zwischen Juda und dem Hause Josef bestand. Für Debora ist Juda wie nicht vorfanden. Dies, nimmt Budde an, erklärt sich nur, wenn von Jebus an, das jedenfalls in Händen der Kena'anäer bleibt, bis zum Meere hin ein Streifen kena'anäischen Gebietes läuft, der die Verbindung des mittleren Landes mit dem Süden unterbricht. Der kena'anäische Keil geht aber nur dann ununterbrochen durch bis Jebus, wenn Gib'on und die ihm zugehörigen [1] Städte Beërôt, Kefira, Qirjat-Je'arîm so gut wie die umliegenden Orte Jebus [2], Gezer [3], Sha'albîm, Ajjalôn [4] zur Zeit der Debora noch kena'anäisch sind, d. h. wenn das Bündnis erst der späteren Richterzeit zugehörte.

Zwingend ist auch dieser Grund keineswegs. Denn waren einmal Jebus, das als fast uneinnehmbare Feste die Umgegend beherrschte, und auf der andern Seite [5] Gezer, Sha'albîm und Ajjalon in Händen der Feinde, so konnte auch Gib'on, wenn gleich ein fester Platz, Israel nicht mehr sonderlich als Stützpunkt dienen. Vollends war dies der Fall, wenn es in der Richterzeit nicht mehr im Besitze voller Selbständigkeit, also wohl unzufrieden und unzuverlässig war. Zu alledem aber wissen wir ja nahezu nichts Bestimmtes über die Verhältnisse Judas selbst in der Richterzeit. Dafs es von Debora bei ihrer Umschau unter den Stämmen Israels nicht erwähnt wird, ist unter allen Umständen auffallend und wird auch dann nicht aufgehellt, wenn wir die kena'anäische Scheidungslinie zwischen Israel und Juda noch so ausgedehnt vorstellen.

Das entscheidende Gewicht scheint mir aber auf die schon erwähnte Thatsache zu fallen, dafs bei Gib'on zur Zeit Josuas eine bedeutende Schlacht geschlagen wird, welche die Tradition in nächsten Zusammenhang mit dem zwischen Israel und Gib'on geschlossenen Frieden bringt. Wird jener Kampf sich als geschichtlich herausstellen, so ist vollends an der Thatsache des Bündnisses nicht mehr zu zweifeln. Die Schlacht bei Gib'on liegt uns daher zunächst zur Prüfung vor.

1) S. oben S. 262.
2) Richt. 1, 21.
3) Richt. 1, 29.
4) Richt. 1, 35.
5) Vgl. die Karten: Kiepert, Neue Handkarte von Palästina 1883; Stade, Gesch. Isr. I zu S. 140; Droysen, Hist. Handatlas, S. 4.

§ 29.

Die Ereignisse nach dem Bündnis mit Gibʿôn.

1. Die Schlacht bei Gibʿôn. Der Thatbestand, wie er in den Quellen vorliegt, ist folgender. In die Erzählung der auf das Bündnis mit Gibʿon folgenden Vorgänge [1] verwoben finden wir das sofort dem Leser in die Augen fallende Bruchstück eines alten Liedes mit kurzem begleitendem Texte:

„Damals redete (= sang) Josua [2] inbetreff [3] Jahves am Tage, da Jahve den Emoriter dahingab [4] vor Israel, und sprach vor den Augen Israels:

‚Sonne zu Gibʿôn halte still — und Mond im Thalgrund von Ajjalôn [5]:
‚Und die Sonne hielt ein, und der Mond blieb stehen — bis das Volk sich rächte an seinen Feinden‘.

Siehe das ist geschrieben im Buch des Braven. Und die Sonne blieb stehen in der Mitte des Himmels und eilte nicht unterzugehen fast einen vollen Tag. Und kein Tag war wie dieser weder vorher noch nachher, an dem Jahve auf die Stimme eines Menschen gehört hätte, denn Jahve kämpfte für [6] Israel“ [7].

Die in der vorstehenden Übersetzung gesperrt wiedergegebenen Worte scheiden sich nach Form und Inhalt leicht als Zusätze von D^2 aus. Sie stimmen im Sprachgebrauch zu D^2 und bringen zur Erzählung nichts Neues hinzu, sondern bieten nur erweiternde Erläuterung des übrigen Textes [8]. Sieht man von diesen Zusätzen ab, so besitzen wir in dem Rest ein jedenfalls sehr altes, am ehesten von E [9] her-

1) Jos. Kap. 10.

2) Ohne Grund will Stade, Gesch. Isr. I, S. 50 auch hier Josua beseitigen. S. auch Budde, S. 146.

3) = zum Preis Jahves. דבר mit nachfolgendem לְ nur vereinzelt = zu jemand reden. Würde es sich um eine Anrede an Jahve handeln, so könnten die Verba des Liedanfangs nicht im Imperativ, sondern müfsten in dritter Person stehen.

4) Die Redeweise נתן לִפְנֵי vgl Deut. 1, 8. 21 u. ö.

5) scil. So hiefs es damals, oder: so gebot Jahve.

6) יי נלחם לְיִשׂראל vgl. Deut. 1, 30; 3, 22; 20, 4.

7) Jos. 10, 12—14.

8) In V. 12 sind die Worte: „am Tage“ u. s. w neu einsetzende Erläuterung zu: „damals redete“ u. s. w.; V. 13b. 14 erläutern das Lied. Vgl. weiterhin Ewald, Gesch. Isr.³ II, S. 330. Hollenberg, StKr. 1874, S. 498.

9) Dafür spricht schon die Gewohnheit des E, ältere Liedersammlungen zu

rührendes Stück, welches sich auf das uns von früher bekannte Buch des Braven beruft.

Das Stück giebt uns Nachricht von einer bei Gibʿon und Ajjalon geschlagenen grofsen Schlacht. Die letztere verherrlicht Josua in einem zur Erinnerung an sie und zum Preis Jahves nachher [1] gesungenen Lied, in dem er in Kürze den Hergang bei oder nach dem Kampfe schildert: durch den wunderbaren Beistand von Sonne und Mond gelingt es, die Feinde zu vernichten.

Was ist die geschichtliche Grundlage des Liedes? Man sagt: Dichterworte wollen dichterisch verstanden sein [2], nicht verständig prosaisch, und kann sich dafür mit Recht auf das Lied der Debora berufen [3], wo das Kämpfen der Sterne nichts anderes ist als ein hochpoetisches Bild, ein plastisch konkreter Ausdruck des Gedankens eines wunderbar glücklichen durch Jahve gefügten Zusammenwirkens aller Umstände zum Siege Israels. So soll hier im Liede ein Bild langen angestrengten Schlagens und Verfolgens vorliegen [4]. Allein bei aller Anerkennung des poetischen Charakters unseres Stückes liegt es doch bei der ungleich bestimmter lautenden Form dieses Liedes näher, eine Anspielung auf eine bestimmte in Josuas Erinnerung lebende Situation und auf besondere Ereignisse des Schlachttages in ihm zu erkennen. Nicht um ein blofses Mitkämpfen von Sonne und Mond handelt es sich ja, sondern geradezu um ein Stillestehen. Dies kann doch nur auf eine aufsergewöhnliche Dauer des Schlachttages deuten, die es Josua ermöglichte, das kriegerische Tagewerk zu vollenden. Das Tageslicht hielt vor, bis die Arbeit der Rache an den Feinden geschehen war. Die Weise, wie das sich vollzog, hat Josua in dem Liede dichterisch verherrlicht als ein Stillestehen der Sonne, weil eine andere Erklärung ihm nicht zu Gebote stand, und der deuteronomische Überarbeiter hat die schon im Liede stehende Deutung in seiner Weise weiter ausgemalt und in verständige Prosa umgesetzt [5]. Sollte uns heute

citieren (vgl. Num. 20f.). Dillmann, S. 488 läfst V. 12—15 von D, wohl mit Anschlufs an E, verfafst sein.

1) Dies geht aus der in der Übersetzung gegebenen Fassung von וידבר ליו hervor. V. 13aα gehört zum Lied. D² in V. 14 hat die Worte als Gebetsruf an Jahve gefafst und daher als schon während der Schlacht selbst gesprochen gedeutet. S. jedoch oben S. 273, Anm. 3.

2) Dillmann, NuDtJo., S. 489.

3) Richt. 5, 20.

4) „Es war ein langes Schlagen und Verfolgen, und rückblickend hatte man den Eindruck, als ob der Tag selbst sich verlängert hätte . . .“ Dillmann a. a O.

5) Von ihm stammt die Wendung V. 14b, als wären die Worte des Lieds

unter dem Einfluſs der kopernikanischen Weltbetrachtung jene Deutung nicht genügen, so hat man damit noch nicht das Recht, den Vorgang einfach in das Gebiet des poetischen Bildes zu verweisen. Ein auffallendes Langewähren des Tageslichtes bleibt bestehen, auch wenn die Weise, wie es naturgesetzlich sich vollzog, uns unbekannt ist [1]. Daſs der Glaube Israels darin ein Wunder erkannte, zeigt nicht allein die nachfolgende Erläuterung, sondern schon das Lied selbst. Ist aber in der nachgewiesenen Weise der Vorgang selbst geschichtlich bezeugt, so wird man auch heute noch der religiösen Betrachtung der Geschichte es nicht verübeln können, wenn sie in dem wundersamen Langewähren des Tages ein machtvolles Eingreifen göttlicher Allmacht zugunsten des erwählten Volkes sieht [2].

Eine Schlacht bei Gib'on läſst sich sonach mit Sicherheit aus den ältesten Quellen schon belegen. Über ihren Anlaſs ist freilich aus der allernächsten Umgebung des Liedes oder aus diesem selbst nichts zu entnehmen. Wir können also, wenn wir von der weiteren Umgebung noch absehen, nur Vermutungen hierüber anstellen. Aber auch sie führen schon zu einem gewissen Ergebnis. Ist bei Gib'on gekämpft worden, so kann dies unter keinen Umständen gegen Gib'on gemeint gewesen sein. Denn die Tradition läſst darüber keinen Zweifel, daſs die Bewohner dieser Stadt im Gegensatz zu ihren Volksgenossen mit Israel im Verhältnis des friedlichen Vertrages leben. Anderseits gilt dieses Verhältnis als etwas Auffälliges und in seiner Art Abnormes; schon hieraus ergiebt sich eine Befehdung durch die eigenen Volksgenossen als viel näherliegend. Nicht Gib'on wird in jener Schlacht besiegt worden sein, sondern die es um seiner Stellung zu Israel als um eines Verrats an der gemeinsamen Sache willen befehdenden Kena'anäer.

Soweit führt der Gang der Sache selbst [3], wenn wir nur das Lied

ein Gebet Josuas. Selbstredend ist damit nicht ausgeschlossen, daſs auch in E die Verlängerung des Tages sich thatsächlich auf Josuas Gebet vollzog — nur betete er in E nicht das Lied. Der Unterschied ist also mehr ein litterarischer als ein sachlicher.

1) Daſs mit dem Fallieren der Sonne das Zeitmaſs überhaupt fehlte (Dillmann, S. 490) kann, wenn ersteres nicht angenommen wird, nicht wohl mehr behauptet werden.

2) Vgl. im übrigen über die reiche Litteratur zu dieser Erzählung besonders Winer, Realwörterb.[3] I, S. 613; Zöckler, Beweis des Glaubens IV, S. 248 ff.; Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 485; Dillmann, NuDtJo., S. 490.

3) Gegen Budde, ZAW. VII, S. 146, der eine in ihren Motiven unbekannte Schlacht bei Gib'on annimmt.

als die sicherste Grundlage für unsere Kenntnis dieser Vorgänge ins Auge fassen. Zeigt sich nun, dafs der weitere Rahmen, in welchen dasselbe gestellt ist, hiermit übereinstimmt, so ist damit ein überaus günstiges Vorurteil für denselben gewonnen.

Der Rahmen, welcher das Lied umgiebt, stellt die Erzählung einer Koalition kenaʿanäischer Fürsten dar zur Züchtigung Gibʿons für sein Bündnis mit Israel. An der Spitze steht der König Adoniṣedeq von Jerusalem, ihm schliefsen sich an Ḥebrôn Jarmût Lākîsh ʿEglôn. Gibʿon ruft Josua um Hilfe an, der sie, von Gilgal heraufziehend, auch gewährt. Er überrascht die Feinde, schlägt sie bei Gibʿon und verfolgt sie in der Richtung gegen Bêt-ḥôrôn. Während sie den Abhang [1] vom oberen zum unteren Bêt-ḥôrôn zur Flucht benutzen wollen, reibt ein von Jahve gesandter Hagel [2] sie auf und tötet viele. Die länger währende Verfolgung und die dabei Israel gewordene weitere Hilfe Gottes beschreibt sodann das Lied. Nach der Vernichtung der Feinde kehrt Josua in das Lager von Gilgal zurück [3]. — Neu anhebend und daher einer andern Quelle folgend berichtet sodann dasselbe Kapitel noch eingehend über die Fortsetzung der Verfolgung bis gegen Maqqēdā hin und die Hinrichtung der verbündeten in einer Höhle bei Maqqēdā geborgenen Könige [4].

Diesen Bericht könnte man — abgesehen von der in V. 15 durch die vorzeitige Meldung der Rückkehr nach Gilgal geschaffenen kleinen Unebenheit [5] — nach dem, was sich oben über den sachgemäfsen Charakter seines Inhaltes gezeigt hat, unmittelbar für geschichtlich annehmen, wenn nicht in den Einzelheiten seiner Aussagen sich unerwartete Anstände erhöben. Ḥebron ist, wie wir sahen, längst durch Juda erobert, ebenso Debîr, das in der aus D^2 stammenden Fortsetzung

---

1) Über die Lage des alten Bêt-ḥoron und des heutigen Bêt ʿÛr el-fôqa und et-taḥta s. Riehm, HWB., S. 180 und Bädeker, Pal.², S. 18.

2) Volck in PRE.² VII, S. 121 denkt an Meteorsteine.

3) Jos. 10, 1—11. 15. V. 1—15 stellt, die Zusätze von D^2 abgerechnet, eine Einheit dar und stammt wohl aus E. So auch Dillm., NuDtJo., S. 485, der jedoch 12—15 als Zusatz von D ausscheidet (ähnlich wie Hollenberg, Wellhausen, Budde). Aber V. 12—14 sind nur stärker überarbeitet, gehörten aber schon anfänglich zu E. V. 15 mufs, weil zum Folgenden nicht ganz stimmend, allerdings quellenhaft, also von E sein. Dillmann, NuDtJo., S. 488. 490 schreibt ihn aus denselben Gründen und mit Berufung auf כל ישראל D zu.

4) Jos. 10, 16—28, wohl aus J (vgl. V. 21b mit Ex. 11, 7; V. 24 איש ישׂ׳), jedoch überarbeitet (besonders V. 25). V. 28—43 ist freier Zusatz von D^2 und verstöfst mehrfach gegen die ältere Tradition; s. u.

5) Der Vers würde dem Sinn nach hinter V. 27 gehören.

der Erzählung ebenfalls erobert wird [1]. Mindestens kann also der König von Ḥebron an dem Bündnis nicht beteiligt sein.

Es ist damit zugegeben, dafs die Schlacht bei Gib'on, eben weil sie ein glänzender vielbesungener Sieg war, schon frühe zu einer gewissen Erweiterung des ursprünglichen Sachverhaltes in der Tradition Anlafs gegeben hat. Dies sollte nicht zugunsten einer falschen Harmonistik bestritten werden [2]. Denn Ḥebron ist durch Kaleb erobert. Anderseits aber ist es ebenso ungerechtfertigt, um dieses Umstandes der unberechtigten Hereinziehung Ḥebrons willen, die ganze Erzählung über die judäisch-philistäische Koalition gegen Josua über Bord zu werfen [3]. Sie ist in der Schlacht von Gib'on und dem ganzen Zusammenhang der Dinge zu gut gegründet, als dafs dies zulässig erscheinen könnte. Jebus, Jarmut, Lakish, 'Eglon sind durch Richt. 1 direkt oder indirekt als von Juda nicht erobert bezeichnet, konnten und mufsten also wohl gegen Gib'on gemeinsam vorgehen.

Freilich sucht man den unhistorischen Charakter der Erzählung besonders noch durch Berufung auf Adoniṣedeq zu stützen [4]. Die LXX lesen statt dieses Namens Ἀδωνιβεζέκ. So liegt der Gedanke nahe, dafs es sich hier überhaupt nur um den in Richt 1 erzählten Kampf der Judäer mit Adonibezeq handle, der aber durch die Tendenz der späteren Erzähler zu einem Kampf Josuas und Gesamtisraels wider Jerusalem und Juda umgestaltet worden sei. Budde [5] sucht sogar scharfsinnig zu erweisen, dafs auch jener Adonibezeq selbst schon gar nicht König von Bezeq, sondern in der That von Jerusalem gewesen sei. Indem nun vollends an den ebenfalls der Sage angehörigen König Malkiṣedeq von Jerusalem erinnert wird, erscheinen die Fäden in abschliefsender Vollkommenheit zusammengetragen, aus denen jenes Netz der Dichtung, das wir hier um den Namen Adonibezeq gelegt finden, gewoben ward.

Man wird gestehen müssen: die hier vorgeführte Theorie klappt in wunderbarer Weise. Aber man wird sich zugleich des Gedankens kaum erwehren können: es stimmt hier alles nur zu gut. Die Hypothese, so bestechend sie klingt, arbeitet mit gar zu durchsichtigen Motiven, um Vertrauen erwecken zu können.

1) Jos. 10, 39, wobei aufserdem das Mifsverständnis passiert, dafs V. 37 auch der König von Ḥebron, der längst tot ist, noch einmal erschlagen wird (vgl. V. 26).

2) S. Keil, Josua, S. 88; Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 486.

3) Stade, Gesch Isr. I, S. 133. Budde, ZAW. VII, S. 154 f. 157.

4) Wellh., Einl.[4], S. 182. Budde, ZAW., S. 147 ff.

5) a. a. O., S. 149.

Dafs die LXX Adonibezeq lesen, fällt freilich auf. Allein viel leichter ist ein alter Schreibfehler im Gedanken an Richt. 1 anzunehmen, als dafs im masoretischen Text erst in der Zeit nach der alexandrinischen Übersetzung hier sollte Adoniṣedeq und in Richt. 1 Bezeq — an Stelle von Jerusalem, als sein Königssitz, — eingesetzt worden sein. Wenn der späte Änderer sich so weitgehende Eingriffe in den Text erlauben konnte, und wenn er so sehr auf Lösung von Widersprüchen bedacht war: weshalb hat er dann zwei Verse später [1] Ḥebron stehen lassen, das er doch beliebig in einen bestehenden oder erdichteten Namen wandeln konnte? Hat er das Mittel der Ausgleichung das eine Mal und zwar in so durchdachter, fein angelegter Weise angewandt: so begeht er einen Widerspruch, der der ganzen Hypothese den Hals bricht, wenn er dasselbe Manöver, falls es in demselben Zusammenhang gleich nötig erscheinen mufste, ein zweites Mal nun plötzlich nicht vornahm. Denn es handelt sich hier nicht um ein flüchtiges, gelegentliches Ändern eines Abschreibers — so ist die Lesart der LXX entstanden [2] —, sondern der Änderer legte Jos. 10 und Richt. 1 vor sich und verglich, ob sie stimmen: den einen Anstand ändert er und den andern gleich grofsen sollte er haben stehen lassen? – ein ungleich gröfseres Rätsel als die Entstehung des aus Richt. 1 im Ohre liegenden Namens Adonibezeq durch einen Schreiber der LXX!

Eine Eroberung des Südens und seiner festen Städte ist freilich damit von Josua nicht ausgesagt. Sofern sie in dem weiteren Verlauf erzählt wird, scheint sie auf Mifsverständnis des späteren Bearbeiters zu ruhen [3]. Die Eroberung des Südens war Aufgabe Judas und Shimʿons. Ḥebron und Debîr werden von ihm erobert, die übrigen Städte für jetzt wohl schwerlich. Josua selbst beschränkt sich darauf, die Feinde zu schlagen und zu vernichten.

2. Der Rest der Nachrichten. Noch eine letzte Waffenthat Josuas wird von der Überlieferung mitgeteilt. Am entgegengesetzten Ende Kenaʿans, im hohen Norden [4], verbündet sich Jābîn, König von Ḥāṣôr, mit einer Anzahl nordkenaʿanäischer Könige zum Kampf gegen Josua. Sie lagern sich an den Wassern Mērôm, worunter kaum etwas

1) Jos. 10, 3.

2) Über die geringe Güte des LXX-Textes im Buch Josua vgl. Dillm., NuDtJo., S. 690.

3) V. 28—43; vgl. auch die Beispiele oben S. 277, Anm. 1.

4) Wohl am ehesten in der Nähe von Qedesh Naftali zu suchen, sei es nun Tell Harrawi (so Guérin, Gal. II, p. 363 sqq. Dillmann, NuDtJo., S. 495) oder Tell Churêbe (so Robinson, NBF., S. 479f., Riehm, HWB., S. 583; Bertheau, Richt.[2], S. 83f.).

anderes als der See Ḥûle [1] gemeint sein kann [2]. Hier überrascht Josua, Jahves Befehl folgend, die Feinde unversehens und vernichtet sie [3].

Eine geschichtliche Grundlage mufs auch für diesen Bericht angenommen werden, wenngleich der genauere Hergang sich nicht mehr feststellen läfst. Ohne Zweifel hat Josua auch nach der Eroberung des mittleren Landes — vielleicht erhebliche Zeit nach ihr — noch Gelegenheit gehabt, vereinzelte Kämpfe mit den nördlichen Kena'anitern zu bestehen. Die spätere in D^2 und P niedergelegte Tradition hat die hier und im vorigen Kapitel vorausgesetzten vereinzelten Waffenthaten Josuas im Süden und Norden als Vollendung der Eroberung des Landes durch Josua gedeutet. So folgt denn ein Verzeichnis der von Josua geschlagenen Könige [4], welches eine Reihe von nach den älteren Quellen noch nicht eroberten Gebieten [5] in sich begreift und daher eher den späteren Stand der Dinge, mifsverständlich auf Josua übertragen, als die Erfolge Josuas selbst zur Darstellung bringt [6].

Hier verläfst uns die Geschichte der Eroberung. Die nun folgenden Kapitel des Buches Josua [7] gehören fast ausschliefslich D^2 und P an und bieten ein Idealbild der Verteilung des Landes unter die einzelnen Stämme. Sie gehen aus von der Annahme einer vollständigen, beinahe restlosen Unterjochung des ganzen Landes durch Josua. Sofern diese Voraussetzung nicht zutrifft, mag auch jene Verteilung den Stand einer späteren Zeit, in der Meinung, er sei schon von Josua geschaffen, in das Altertum projiziert haben. So wertvoll jene Kapitel als geschichtliche und geographische Denkmale hinsichtlich der Wohnsitze der einzelnen Stämme sind, so können sie doch für den Stand der Dinge zu Josuas Zeit nicht unmittelbar als Quelle verwandt werden. Soweit wir darüber eine Kunde zu erhalten vermögen, haben wir sie

1) Vgl. über ihn Bädeker, Pal.², S. 272.

2) So Ewald, Gesch. Isr.³ II, S. 356; Hitzig, Gesch. Isr., S. 103; Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 487; Dillm., NuDtJo., S. 497. S. dagegen auch Keil im Kommentar zu Jos. 11, 5 u Smend bei Riehm, HWB., S. 983 f.

3) Jos. 11, 1—9. Die Verse enthalten eine wohl auf Grund von (E oder) J von D^2 entworfene Erzählung. Das Folgende (V. 10—23) ist von D^2 frei hinzugefügte Erweiterung.

4) Jos. Kap. 12.

5) Vgl. V. 21 f. mit Richt. 1, 27 f.

6) Das Bewufstsein der Unvollkommenheit der Eroberung ist auch noch Jos. 13, 1 erhalten und zwar wohl im anderen Sinne, als dies jetzt der Zusammenhang (D^2) ergiebt. V. 1 ist älter.

7) Jos. 13 ff. Über die Quellenscheidung ist noch keine Einheit erzielt; s. Wellh., JDTh. XXI, S 496 ff. Kuen. Ond.², § 6, No. 49 ff.; § 7, No. 27 ff. Dillm., NuDtJo. zu den betr. Kapp.

jedenfalls in den ältesten Bestandteilen dieser Kapitel zu suchen. Solche finden sich, wenn auch nur in bescheidener Zahl. Zum Teil, sofern sie nämlich J angehören, haben wir sie schon oben herausgestellt. Einige derselben lassen sich aber auch auf E zurückführen. Die letzteren müssen nun noch mit den uns schon bekannten Notizen aus J zusammengehalten werden.

Fast unablässig konnte die bisherige Erzählung dem Faden folgen, der durch die Übersicht in J an die Hand gegeben war. Auf allen Punkten zeigte sich, dafs die Darstellung mit demselben auszukommen vermag und dafs sie durch ihn richtig geleitet ist. Josua geht über den Jordan, erobert Jericho, verteilt das Land, läfst darauf Juda nach Süden ziehen, zieht selbst mit dem Haus Josef zum Gebirge und hat, nachdem er es gewonnen, noch einzelne Kämpfe zur Behauptung des Gewonnenen zu bestehen.

Nun wir am Ende angelangt sind, tauchen unversehens noch Reste einer etwas anderen, wenigstens in einem Hauptpunkte abweichenden Vorstellung des Herganges auf, die sich bisher nicht beobachten liefs. Nach ihr haben am Ende der Eroberung sieben Stämme noch kein Gebiet in Besitz genommen, und weil dies bisher versäumt wurde, wird ihnen nun ein solches durch Josua zugeteilt. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese Anschauung des Sachverhaltes der Quelle E zuweisen.

Schon früher ist uns ein aller Wahrscheinlichkeit nach E zugehöriges Stück, welches über die Verteilung handelte, zugestofsen [1]. Darnach hat wie J so auch E erzählt, dafs Josua, ehe die Weststämme sich nach der Eroberung von Jericho in zwei Hauptteile scheiden, eine Verteilung der Gebiete vornahm. Für das Haus Josef wird dies in J wie E durch Jos. 17, 14 ff. mit Bestimmtheit vorausgesetzt. Ebenso setzt J eine solche Loszuteilung für Juda und Shim'on [2] und wahrscheinlich auch für die anderen Stämme voraus [3].

Treffen wir nun im Buche Josua aufser den schon herausgehobenen Resten älterer Quellen ein älteres Stück [4], welchem zufolge nach den bisherigen Kriegsthaten Josuas noch sieben Stämme sich kein Erbteil erworben haben, sondern es nun erst zugewiesen erhalten: so ist ersichtlich, dafs dieses Traditionselement nicht zu J pafst. Wir werden

1) Jos. 17, 14 f. S. oben S. 241, Anm. 3.

2) גורלי, גורלך in Richt. 1, 3.

3) Die ganze Situation in Richt 1, wie die Frage: wer soll zuerst hinaufziehen? V. 1 legt dies nahe.

4) Jos. 18, 2—6. 8—10.

es also E zuzuweisen haben und gewinnen für diese Quelle die Anschauung, dafs fürs erste nur den zunächst vorgehenden Stämmen Juda-Shim'on und Efraim-Manasse ein Erbteil zugeteilt d. h. die Ermächtigung gegeben wird, ein bestimmtes Gebiet sich zu erobern. Nachdem dies geschehen, wird das von ihnen erworbene Land ihnen zugeteilt, worüber ebenfalls noch Berichte in E vorhanden zu sein scheinen [1]. Darauf erhalten die sieben anderen Stämme, die nach Josuas Rüge [2] längst Gelegenheit gehabt hätten, sich um Landbesitz umzusehen, diesen durch Josua, und zwar mittelst des Loses [3], zugeteilt. Wahrscheinlich vollzog sich dies ursprünglich in Sikem [4]. Man kann geneigt sein, diese ganze Schilderung des Herganges für die ursprünglichste zu halten.

Nun hat Josua sein Lebenswerk vollendet. Dafs jene sieben Stämme ihre Gebiete ganz eroberten, ist mit gutem Bedacht in E nicht gesagt, wohl aber sagt uns, wie sich früher zeigte, J, welche Gebietsteile, die einzelnen Stämme nicht zu erobern vermochten. Josuas Lebenswerk besteht sonach darin, die Eroberung zu beginnen und sie bis zu einem gewissen, die Zukunft Israels im Lande verbürgenden Abschlufs zu bringen. Dieser ist mit dem, was Josua thut, erreicht. In Sikem entläfst er die Stämme, nachdem er zuvor Jahves Wohlthat ihnen ins Gedächtnis gerufen und ihnen Treue gegen ihn anbefohlen.

Es ist ein Abschnitt von besonderer Bedeutung, der Josuas Abschied erzählt, stark überarbeitet zwar, aber trotzdem reich an alten und wertvollen Notizen [5]. Der Grundstock desselben gehört wohl E an, und es ist schwerlich anzunehmen, dafs die hier gegebenen Erwähnungen der älteren Geschichte im Widerspruch mit den Mitteilungen dieses Schriftstellers stehen [6].

1) Jos. 16, 1—3 (ויצא = kam aus der Urne, wie Dillmann in V. 1 erklärt, mag allerdings im jetzigen Zusammenhang zutreffen: ursprünglich bedeutete das Wort dasselbe wie in V. 2); vielleicht auch 14, 13—19, doch ist dies unsicher; ferner Teile von Kap. 17 (s. Dillm., S. 538).

2) Jos. 18, 3.

3) Jos. 18, 6.

4) Vgl. Wellh., JDTh. XXI, S. 597.

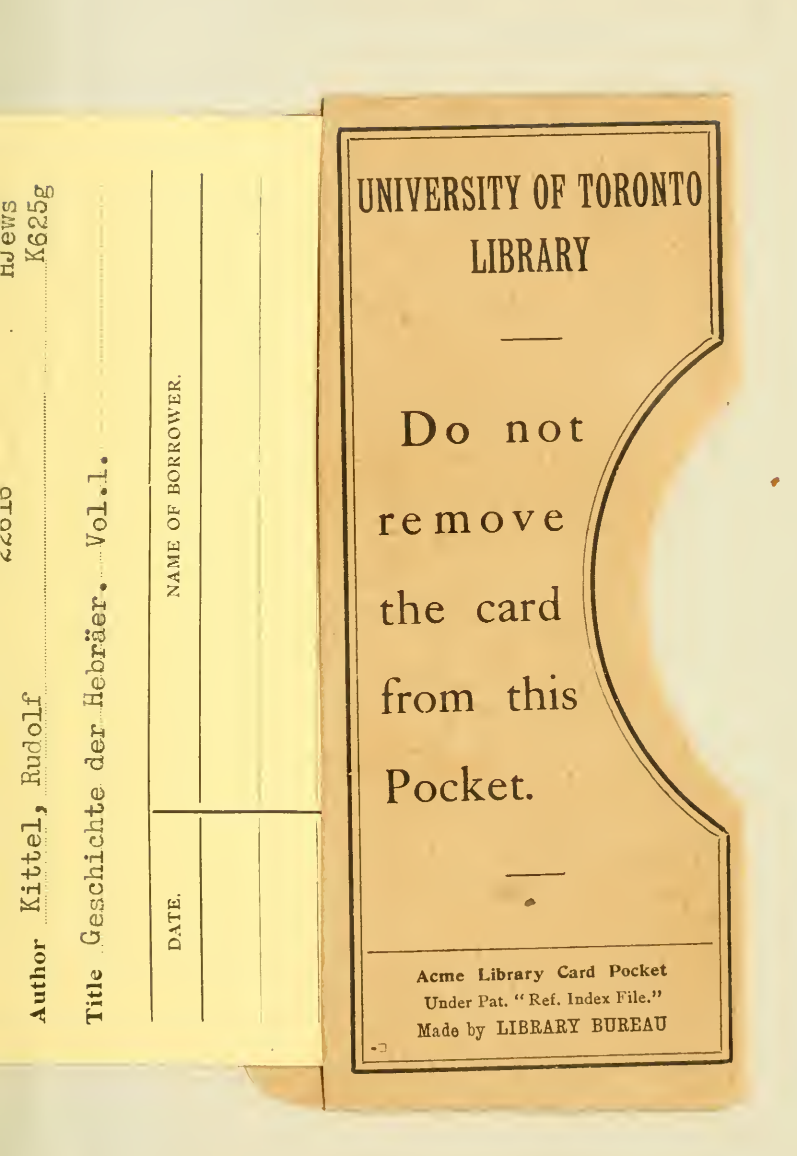
5) Jos. 24. S. darüber besonders Kuen. Ond.², § 7, No. 27; § 8, No. 16: Dillm., NuDtJo., S. 583ff.

6) S. gegenüber Kuen. Ond.². § 8, No. 16 bei Dillm., NuDtJo., S. 585f.

Berichtigungen und Nachträge.

Seite 27, Zeile 2 v. u. lies: loi.
„ 29, „ 7 v. u. lies: diese mehr.
„ 33, „ 5 v. u. füge hinter S. 42 ff. jetzt hinzu: S 203 ff.
„ 43, „ 18 v. o. füge jetzt hinzu: Steiner in Theol. Zeitschr. a. d. Schr. 1887, S. 203 ff.
„ 44, Anm. 4 füge am Schlusse bei: Doch vgl. neuerdings die Bemerkungen Wellhausens in Deutsch. Lit. Zeit. 1887, Nr. 14, wo auch aus dem Urdeuteronomium noch gewisse Bestandteile auszuscheiden gesucht wird.
„ 80, Zeile 12 v. u. lies: der Thora statt: Mose.
„ 90, „ 13 v. u. füge bei: S. hierüber jetzt auch Steiner in Theol. Zeitschr. a. d. Schr. 1887, S. 207.
„ 92 füge zu Nr. 3 bei: Vgl. hierüber neuerdings auch Vatke, Einl., S. 402 f.
„ 121, Zeile 1 v. u. lies: PRE.[2] VII, S. 109 ff.
„ 128, „ 15 v. o. lies: Öl.
„ 187 füge in Anm. 2 bei: Vgl. auch Jos. 24, 7.
„ 194 „ „ „ 3 zu Zeile 25 v. u. bei: Doch s. Jos. 24, 9 und dazu Dillm., NuDtJo., S. 585.
„ 199 füge in Anm. 1 bei: Vgl. ferner Kautzsch in Ersch und Grubers Encykl. II, 39, S. 36 ff.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.



HJews
K625g
Author Kittel, Rudolf
Title Geschichte der Hebräer. Vol.1.
NAME OF BORROWER.
DATE.
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not remove the card from this Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

